

Perception et culture chez Merleau-Ponty

Marcus Sacrini A. Ferraz

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000411ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000411ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ferraz, M. S. A. (2008). Perception et culture chez Merleau-Ponty. *Philosophiques*, 35 (2), 297–316. <https://doi.org/10.7202/000411ar>

Résumé de l'article

L'auteur essaie de montrer que le paradigme anthropologique de l'incarnation, présenté par Thomas Csordas sous l'inspiration de Merleau-Ponty, entre autres, ne trouve pas de soutien dans la *Phénoménologie de la perception*, mais dans les textes intermédiaires de Merleau-Ponty (sections 1-5). En plus, l'auteur propose que l'idée de perception informée culturellement, contenue dans ces textes, permet d'assouplir l'opposition entre conceptualistes et non-conceptualistes dans le débat contemporain sur la perception (sections 6-7).

Perception et culture chez Merleau-Ponty

MARCUS SACRINI A. FERRAZ

Université de São Paulo – Brésil

sacrini@usp.br

RÉSUMÉ — L'auteur essaie de montrer que le paradigme anthropologique de l'incarnation, présenté par Thomas Csordas sous l'inspiration de Merleau-Ponty, entre autres, ne trouve pas de soutien dans la *Phénoménologie de la perception*, mais dans les textes intermédiaires de Merleau-Ponty (sections 1-5). En plus, l'auteur propose que l'idée de perception informée culturellement, contenue dans ces textes, permet d'assouplir l'opposition entre conceptualistes et non-conceptualistes dans le débat contemporain sur la perception (sections 6-7).

ABSTRACT — The author tries to show that the anthropological paradigm of embodiment, put forward by Thomas Csordas, who drew his inspiration from Merleau-Ponty among others, is not supported by *Phenomenology of Perception* but by the intermediate texts from Merleau-Ponty (sections 1-5). In addition, the author proposes that the idea of culturally informed perception, comprised in such texts, allows us to minimize the opposition between conceptualists and non conceptualists in the contemporary debate on perception

1. Le préobjectif et l'anthropologie

Par l'idée d'expérience préobjective développée dans la *Phénoménologie de la perception* (publiée en 1945), Merleau-Ponty entend circonscrire un champ de phénomènes toujours lié à l'activité perceptive et motrice. Ces phénomènes ne peuvent pas se décrire par des concepts ou des mesures rigides, qui sont en général appliqués à des *objets* étudiés scientifiquement. C'est pourquoi le champ en question doit être dit préobjectif : il s'agit d'un domaine où règne l'indétermination et l'ambiguïté, caractéristiques qui ne sont pas étudiées par des recherches objectives. Pour dévoiler ce champ phénoménal, Merleau-Ponty reprend la *réduction phénoménologique* husserlienne, c'est-à-dire qu'il déconsidère le savoir sur le monde objectif pour n'étudier que les vécus subjectifs. Toutefois, la réduction qu'opère Merleau-Ponty ne l'amène pas jusqu'au sujet transcendantal pur, tel que proposé par Husserl dans plusieurs livres, mais elle rend explicite l'organisation *spontanée* des objets perçus selon les structures de la perception concrète.

Thomas Csordas prétend instaurer un nouveau paradigme d'investigation anthropologique, et dans ce but il utilise, parmi d'autres références philosophiques, cette explicitation merleau-pontyenne de l'organisation de l'expérience. Selon Csordas, à l'intérieur de ce paradigme (qui est appelé paradigme de l'*incarnation*) il s'agit de chercher « comment les objets culturels (y compris les *soi* [*selves*]) sont constitués ou objectifiés [*objectified*] non pas dans le processus d'ontogenèse et de socialisation infantile, mais [...] dans le flux de

la vie culturelle adulte¹ ». Ainsi, de même que Merleau-Ponty essaie de dévoiler la présentation des objets par des phénomènes perçus, Csordas propose de montrer comment les formations culturelles sont sédimentées par des activités subjectives. Nous essaierons de montrer que cette idée de Csordas peut en effet s'appuyer sur quelques conceptions de Merleau-Ponty, mais non sur celles de la *Phénoménologie de la perception*. Nous verrons que dans ce livre il n'y a pas de légitimation théorique d'une investigation anthropologique, c.-à-d., d'un recueil de l'organisation du milieu humain selon la diversité culturelle. La considération de la *diversité culturelle* n'aura lieu que dans la période intermédiaire de l'œuvre de Merleau-Ponty. Nous verrons aussi que la manière dont Merleau-Ponty dévoile cette diversité déjà en œuvre dans l'activité perceptive nous permettra d'ajouter quelques suggestions au débat contemporain sur la perception initié par J. McDowell et peut-être excessivement limité à l'opposition entre conceptualistes et non-conceptualistes. Avant d'exposer les conséquences des réflexions de Merleau-Ponty, nous éclaircirons les raisons pour lesquelles les descriptions de la *Phénoménologie de la perception*, restent, en général, à un niveau préculturel.

2. La perception : intentionnalité culturelle ou milieu universel ?

Reprenons rapidement la stratégie par laquelle Csordas s'approprie la notion d'expérience préobjective pour développer son paradigme anthropologique de l'incarnation. Csordas pense que cette notion permet de dévoiler le rôle constituant de l'activité subjective dans les relations avec le monde. Ainsi, si un anthropologue décrit l'expérience préobjective des individus, il peut comprendre, par des modalités intentionnelles diverses, comment ils organisent activement la vie sociale et culturelle. Csordas prend en considération une objection cruciale à sa conception : « on peut s'opposer au concept de préobjectif au sens où l'existence incarnée est en dehors ou antérieure à la culture² », ce qui le rendrait inutile au projet de saisir justement le développement de divers systèmes culturels. Contre cette objection, Csordas précise qu'en admettant le préobjectif « nous ne posons pas un préculturel, mais un préabstrait³ », c'est-à-dire un ensemble de relations qui ne sont pas encore explicitées et ordonnées conceptuellement, mais vécues de manière irréfléchie. Csordas affirme qu'on trouve cette conception du préobjectif déjà chez Merleau-Ponty. Selon lui, le phénoménologue français « a reconnu que la perception est toujours attachée à un monde culturel, si bien que le préobjectif n'implique nullement un "préculturel"⁴ ». L'anthropologue se réfère explicitement dans ce passage à la *Phénoménologie de la perception*, ce qui indique clairement selon lui que

1. T. Csordas, « *Embodiment as a Paradigm for Anthropology* ». In *Ethos*, vol. 18, n° 1, 1990, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. *Ibid.*, p. 10.

4. T. Csordas, « *Somatic Modes of Attention* ». In *Cultural Anthropology*, vol. 8, n° 2, 1993, p. 137.

Merleau-Ponty considérerait déjà dans ce livre le préobjectif comme culturel. Nous démontrerons ci-après que cette interprétation n'est pas correcte.

Tout d'abord, revenons à *La structure du comportement*, premier livre de Merleau-Ponty (publié en 1942), qui établit les principales lignes de recherche développées par le philosophe dans la *Phénoménologie de la perception*. Quelques extraits de *La structure du comportement* semblent confirmer la lecture de Csordas. Dans le troisième chapitre de ce livre, après avoir exposé l'apanage des ordres physique et vital, Merleau-Ponty cherche la spécificité de l'ordre humain et conclut que le travail humain « projette entre l'homme et les stimuli physicochimiques des “objets d'usage” [...] — le vêtement, la table, le jardin —, des “objets culturels” — le livre, l'instrument de musique, le langage —, qui constituent le milieu propre de l'homme et font émerger de nouveaux cycles de comportement⁵ ». Ce milieu propre de l'être humain serait perçu *immédiatement*, c'est-à-dire qu'il ne serait pas composé d'une couche primordiale de stimuli objectifs auxquels on associerait postérieurement quelque sens culturel. La discrimination perceptive serait commandée par des impératifs propres à l'ordre humain, y compris les relations culturelles. Selon Merleau-Ponty, ce caractère immédiatement culturel de la perception devient évident si l'on étudie la conscience infantile, qui saisit *éminemment*, déjà dans les premières années de la vie, les gestes humains et les objets culturels. Par conséquent, la perception initiale n'assimile pas une nature objective comme celle étudiée par les sciences exactes ; en effet, croit Merleau-Ponty, tous les stimuli sensibles donnent lieu, chez l'enfant, « à la représentation d'un drame humain » (SC, 182)⁶. Le philosophe français refuse que ce mode de conscience infantile soit un simple effet de la plus fréquente exposition des enfants à d'autres êtres humains et à des objets culturels. Il soutient que la conscience infantile est *structurellement tournée* vers le monde culturel. Au contraire, on ne saurait expliquer comment les êtres humains et le langage reçoivent *si vite* un privilège par rapport aux autres objets et bruits du champ sensible des enfants.

Jusqu'ici, l'argumentation de Merleau-Ponty lie intimement l'activité perceptive au monde culturel. Loin d'être expliquée comme une opération impartiale qui assimile passivement des stimuli objectifs, la perception est décrite comme une intentionnalité préconceptuelle qui nous rapproche de certains ensembles phénoménaux privilégiés, lesquels manifestent directement une signification culturelle. Toutefois, *ce n'est pas le résultat ultime de Merleau-Ponty* dans *La structure du comportement*. Le philosophe dévoile une ambiguïté dans l'ordre humain : il est vrai que les sujets instituent des structures sociales ou culturelles où leur vie a lieu ; cependant, la conscience humaine peut dépasser

5. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 2002, p.175. Dorénavant citée comme SC dans le corps du texte.

6. Merleau-Ponty estime que les corps humains et les objets d'usage *remplissent entièrement* le champ de la perception infantile (cf. SC, 181).

ces structures, les nier en tant que déterminants et s'affirmer comme *milieu universel*, c'est-à-dire, comme un champ où tous les objets de l'univers reçoivent leur signification (cf. SC, 191). Dans ce cas, on estime que la conscience est une espèce de foyer responsable par la manifestation de tout ce qui existe. Merleau-Ponty ne rejette pas l'idée que l'être humain est inséré dans des contextes sociaux et culturels. Mais il ajoute que, par rapport à cette conscience-foyer, « l'histoire même d'où elle sort n'est qu'un spectacle qu'elle se donne » (SC, 222), puisque tous les événements ou objets supposent la conscience pour qu'ils puissent se manifester et recevoir quelque sens. On doit noter qu'avec cette thèse Merleau-Ponty ne s'affilie pas à l'intellectualisme, vu que pour lui la conscience qui joue le rôle de milieu universel est *la conscience perceptive* (cf. SC, 227). C'est *pour la perception* que les phénomènes physiques, vitaux et même humains existent, et non pour le sujet cognitif. Selon Merleau-Ponty, ce dernier ne se rapporte qu'à des significations constituées subjectivement; par contre, la perception *touche directement les choses du monde*. En outre, du point de vue du sujet cognitif, le *propre corps* devient un objet soumis aux paramètres objectifs utilisés pour connaître des objets mondains. Déjà, du point de vue de la conscience perceptive, le propre corps est éprouvé comme son support indispensable, de sorte qu'elle doit être considérée comme incarnée (cf. SC, 224-5).

En dépit de ces différences entre la conscience perceptive et le sujet cognitif, la *fonction* que Merleau-Ponty confère à la première s'approche de celle exécutée par le second dans les philosophies intellectualistes: la conscience perceptive n'est plus conçue comme une capacité existentielle liée à quelques ensembles immédiatement significatifs, y compris les objets et les situations culturelles, mais comme *champ transcendantal*, dans lequel le monde réel s'organise en tant que phénomène significatif. Voilà la tendance qui prédomine dans la *Phénoménologie de la perception*, et qui semble l'éloigner d'une investigation anthropologique. D'après Merleau-Ponty, il n'est pas déterminant de présenter la conscience perceptive comme une intentionnalité essentiellement liée à des ensembles phénoménaux avec un sens symbolique-culturel, mais on doit plutôt « égaliser la conscience à l'expérience entière » (SC, 240) et examiner la perception comme un *support universel* par lequel la réalité se présente sous ses aspects les plus universels.

3. L'organisation spontanée des phénomènes

L'analyse de l'activité perceptive contenue dans la *Phénoménologie de la perception* est beaucoup plus détaillée que celle trouvée dans *La structure du comportement*. Cependant, l'idée générale de concevoir la perception comme un *support universel* de la réalité est maintenue dans le livre de 1945. On peut confirmer ce maintien par quelques affirmations de la préface de la *Phénoménologie*, où la perception est présentée non comme « un acte, une prise de

position délibérée⁷ », mais comme « le fond sur lequel tous les actes se détachent et [comme étant] présupposée par eux » (Php, V). La perception serait une « conscience originaire » (Php, X), antérieure au langage et à d'autres manifestations culturelles, une conscience autour de laquelle « s'organisent les actes de dénomination et d'expression » (*id.*) et où l'on a « accès à la vérité » (Php, XI). En outre, la conscience perceptive dispose d'un « savoir primordial du réel » (*id.*), qui fonde la distinction entre réalité et rêve avant même que ce problème ait été explicité d'une manière conceptuelle. Ainsi, le champ préobjectif soutenu par la perception n'est pas une formation culturelle particulière, comme le début de l'exposé sur l'ordre humain dans *La structure du comportement* pourrait nous porter à le croire, mais il est plutôt une couche universelle responsable de l'insertion la plus générale des sujets humains dans le monde.

Comme nous l'avons déjà signalé, cette approche de la perception était déjà esquissée dans le premier livre de Merleau-Ponty. Le quatrième chapitre de *La structure du comportement* s'ouvre par un examen de l'expérience naïve, laquelle ne serait encore contaminée ni par des opinions du sens commun ni par des explications scientifiques. Il est remarquable qu'une telle expérience ne soit que celle du perspectivisme inhérent à la vision, selon le portrait qu'en fait la phénoménologie husserlienne. « Les “choses” dans l'expérience naïve sont évidentes comme *êtres perspectifs* [...] ; je saisis *dans* un aspect perspectif dont je sais qu'il n'est qu'un de ses aspects possibles, la chose même qui le transcende » (SC, 202), nous raconte Merleau-Ponty. Cette description phénoménologique doit être au-dessus de toute particularité factuelle qui nuancerait ou complexifierait un tel perspectivisme. Selon le philosophe, quelle que soit la « difficulté qu'on trouve à penser la perception ainsi décrite, c'est à nous de nous en accommoder » (*id.*), puisque « c'est ainsi que nous percevons et que la conscience vit dans les choses » (*id.*). De plus, Merleau-Ponty est sûr d'exposer un caractère eidétique de la perception, indifférent à toute relativisation culturelle.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty reprend cette description des propriétés les plus générales de la perception. Le perspectivisme visuel est alors décrit comme structure *figure sur fond* : tout phénomène vu s'organise comme une figure, dont on ne voit que quelques aspects, et relevée d'un champ plus vaste. La structure figure sur fond est « la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception » (Php, 10). Cette définition du contenu perçu par la structure figure sur fond implique le refus de l'idée de *sensation*, comprise comme un stimulus ponctuel, instantané et objectivement délimitable. La sensation ainsi conçue ne décrit pas correctement le contenu perceptif, qui, selon Merleau-Ponty, est formé par *relation* entre figures et fonds.

7. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1997, p. V. Dorénavant citée dans le corps du texte comme Php.

L'idée de sensation, encore d'après Merleau-Ponty, découle de la croyance en un monde objectif entièrement déterminé. Nous supposons que ce monde déterminé existe, et nous développons une théorie pour comprendre comment il nous est présenté : la sensation transposerait les qualités objectives du monde jusqu'à la conscience. Or, pour Merleau-Ponty, la thèse d'une reproduction dans la conscience perceptive de caractères d'un monde conçu objectivement (avec des propriétés mesurables, clairement distinguables, etc.) n'est pas correcte. Ceux qui soutiennent cette thèse ignorent l'organisation propre de l'expérience perceptive. De l'avis de Merleau-Ponty, cette organisation dévoile au moins deux caractères qui dépassent l'idée de sensation. Le premier est l'*indétermination* perceptive, selon laquelle les ensembles phénoménaux ne se réduisent pas à des *propriétés exactes*. Les lignes dans l'illusion de Müller-Lyer, qui ne peuvent être dites ni égales ni inégales, illustrent ce caractère (cf. Php, 12). Et non seulement les illusions optiques sont indéterminées, mais, en général, tout ensemble phénoménal renferme quelque degré d'indétermination, vu que sa signification se constitue non pas par des mesures figées mais plutôt par d'innombrables relations entretenues parmi les éléments perçus. Le deuxième caractère signalé par Merleau-Ponty est l'aspect *lacunaire* de la perception. D'après lui, la manifestation du sens des phénomènes ne dépend pas d'une correspondance point par point à une couche de sensations objectives. Le phénoménologue propose quelques exemples de cas où le phénomène perçu ne se restreint pas aux données sensibles : « la force du son sous certaines conditions lui fait perdre de la hauteur, l'adjonction de lignes auxiliaires rend inégales deux figures objectivement égales » (Php, 14). Dans ces cas, ce qu'on perçoit ne se réduit pas aux informations objectives contenues dans les données sensibles, mais suit les paramètres d'organisation propres du champ phénoménal.

Ces deux caractères déterminent la signification préobjective des phénomènes perçus, que Merleau-Ponty essaie d'exposer tout au long de *Phénoménologie de la perception*. Or il nous faut remarquer que, selon l'analyse développée dans ce livre, *cette signification est conçue comme antérieure à toute qualification culturelle*. Cela devient clair si l'on reprend la méthode suggérée par Merleau-Ponty pour étudier la signification perceptive. Le phénoménologue préconise d'excéder la « perception empirique ou seconde, celle que nous exerçons à chaque instant » (Php, 53-4), puisqu'elle masque l'organisation originaire du champ phénoménal. Cette perception empirique « est toute pleine d'acquisitions anciennes et se joue pour ainsi dire à la surface de l'être » (Php, 54) ; bref, elle est *chargée de significations culturelles* et présente les choses selon leur fonctionnalité dans les contextes vécus. Cette perception cultivée doit être mise entre parenthèses en faveur d'une *contemplation désintéressée* qui saisit « un objet avec le seul souci de le voir exister et déployer [...] ses richesses (*id.*) ». Merleau-Ponty formule au moins un exemple de cet effort contemplatif où la productivité inhérente à la perception, en-deçà des significations sédimentées sur les phénomènes, se manifeste : « pour que je reconnaisse

l'arbre comme un arbre, il faut que, par-dessous cette signification acquise, l'arrangement momentané du spectacle sensible recommence, comme au premier jour du monde végétal, à dessiner l'idée individuelle de cet arbre » (*id.*). Ce retour au commencement presque mythique de l'activité perceptive, où les relations du champ perceptif seraient libres de toute signification acquise et pourraient montrer leur concaténation naturelle, exclut toute densité culturelle, afin de rendre évidents des processus d'organisation sensible de caractère universel.

Si l'on s'éloigne des perceptions secondes et si l'on suit le recommencement perpétuel de la structuration du monde perçu, que trouve-t-on ? Selon Merleau-Ponty, on trouve un processus général de distribution des qualités perçues (les couleurs, les formes, les sons, etc.) par lequel tout phénomène est organisé⁸. Cette distribution ne suit aucune détermination objective, mais des lignes de force immanentes à la situation perçue⁹. Il faut noter que cette distribution des qualités perçues selon l'ensemble phénoménal impose un ordre, malgré son caractère préobjectif, vraiment *inflexible*. Selon Merleau-Ponty, les couleurs, les formes, le son, l'odeur des objets perçus sont intimement liés, de sorte que la perception engendre des phénomènes réunis dans un réseau expressif rigide, où chaque aspect renvoie aux autres d'une manière exhaustive, laquelle exclut ce qui ne s'harmonise pas au résultat visé. Pour le philosophe français, « une chose n'aurait pas cette couleur si elle n'avait aussi cette forme, ces propriétés tactiles, cette sonorité, cette odeur » (Php, 368), si bien que les données des différents sens s'entrecroisent d'une manière *nécessaire* dans la présentation du monde perçu¹¹.

Comme on le voit, dans la *Phénoménologie de la perception*, l'activité perceptive organise les données sensibles selon la configuration globale des phénomènes en question, et les résultats perçus constituent un spectacle

8. Par exemple, « soit un mur blanc dans l'ombre et un papier gris à la lumière, on ne peut pas dire que le mur reste blanc et le papier gris » (Php, 351). Cet exemple illustre bien le type d'analyse effectuée par Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*. Il s'agit d'éclaircir comment les composants universels des phénomènes perçus s'arrangent selon les restrictions inhérentes aux structures perceptives.

9. « On n'a pas dans le champ originarie une mosaïque de qualités, mais une configuration totale qui distribue les valeurs fonctionnelles selon l'exigence de l'ensemble » (Php, 279).

10. « Notre perception tout entière est animée d'une logique qui assigne à chaque objet toutes ses déterminations en fonction de celles des autres et qui "barre" comme irréalité toute donnée aberrante » (Php, 361).

11. Rappelons que cette unité de l'objet perçu est toujours *présumable*, vu que la synthèse perceptive est essentiellement temporelle : « chaque aspect de la chose qui tombe sous notre perception n'est encore qu'une invitation à percevoir au-delà et qu'un arrêt momentané dans le processus perceptif » (Php, 269-270). En effet, la concaténation rigide des aspects perçus indique que la description de la signification perceptive, qui est *indéterminée* (comme nous l'avons vu plus haut), n'implique pas que le champ phénoménal soit une région floue, où n'importe quelle relation est possible. Il y a indétermination par rapport à des catégories objectives, mais non par rapport aux résultats perçus dans le champ phénoménal.

rigidement construit, où chaque élément sensible se rapporte à tous les autres d'une manière définitive. Cette thèse exige quelques éclaircissements. On peut se demander si le spectacle perçu s'impose comme étant le même à toutes les personnes. Merleau-Ponty ne répond pas clairement à cette question. Mais il formule quelques exemples de l'expressivité des données sensibles qui nous permettent de réfléchir à ce propos : « on voit la rigidité et la fragilité du verre et, quand il se brise avec un son cristallin, ce son est porté par le verre visible. On voit l'élasticité de l'acier, la ductilité de l'acier rougi, la dureté de la lame dans un rabot, la mollesse des copeaux » (Php, 265). On se demande si cette reconnaissance immédiate de la richesse expressive du verre ou de l'acier ne suppose pas un long contact avec eux. Peut-être que des peuples qui ne connaissent pas la métallurgie ou la vitrerie, s'ils étaient exposés à ces matériaux, ne percevraient pas les détails expressifs tels que Merleau-Ponty les décrit. Dans ce cas, les résultats perçus dépendraient d'un apprentissage culturel et non seulement d'une organisation spontanée des données sensibles. Il est vrai que Merleau-Ponty mentionne que la couche perceptive originaire n'est pas anhistorique. Il y aurait une « tradition perceptive » (Php, 275) sur laquelle la vie personnelle s'érige. Mais il ne précise pas si cette tradition est universelle ou s'il y en a plusieurs, ni si elle peut changer ou si elle forme une couche statique. En général, si l'on suit les descriptions de la *Phénoménologie de la perception*, il semble que le champ préobjectif de la perception (lequel ne se confond pas avec la perception seconde et chargée de significations pratiques) soit composé par des processus universels, qui se développent à l'écart de la diversité culturelle.

4. Le corps et la fondation de la culture

Nous avons essayé de montrer jusqu'ici que, selon la *Phénoménologie de la perception*, l'activité perceptive n'est pas attachée à un milieu culturel. En effet, dans ce livre, Merleau-Ponty soutient que les processus d'organisation perceptive font partie « des montages naturels du sujet psycho-physique » (Php, 59), c'est-à-dire, d'un niveau antérieur à l'apprentissage culturel et potentiellement partagé par tous les hommes. Le phénoménologue reconnaît « que les structures perceptives ne s'imposent pas toujours » (Php, 503), et que des relations symbolico-culturelles influent parfois sur la ségrégation des phénomènes, comme *La structure du comportement* l'avait déjà exposé. Toutefois, cette petite remarque n'éclaircit en rien comment les composantes culturelles aideraient à informer la vie perceptive, laquelle est présentée, au moins dans presque toute la *Phénoménologie de la perception*, comme préculturelle.

Malgré cette hantise du préculturel, il serait extrêmement simplificateur de conclure que la *Phénoménologie de la perception* ignore complètement le rôle de la diversité culturelle dans la constitution de l'expérience. En effet, pour lui attribuer ce rôle, il faut suivre le thème du propre corps, c'est-à-dire, non pas le corps objectif (fragment de matière recherché par les sciences biologiques), mais le corps vif, toujours en contact avec quelque situation concrète.

On doit remarquer que, selon la *Phénoménologie*, la *perception* est une activité incarnée (comme *La structure du comportement* le signalait déjà), de sorte que ses caractéristiques se fondent dans la vie corporelle¹². Il faut noter cependant que l'activité perceptive est un type très spécial d'habileté corporelle, vu qu'une telle activité engendre un champ de phénomènes organisés de manière rigide, qui ne tolère pas de variations (cf. Php, 390). Cette rigidité implique que le spectacle perçu est un tissu constitué par des relations indépendantes des décisions personnelles ou des variables culturelles. Déjà, dans d'autres activités (par exemple, l'acquisition d'une habitude), le corps se sert de tous ses sous-systèmes organiques pour exprimer *diverses manières de s'insérer dans le monde*. Merleau-Ponty souligne que « l'usage qu'un homme fera de son corps est transcendant à l'égard de ce corps comme être simplement biologique » (Php, 220). Il est vrai, par exemple, que tous les êtres humains doivent satisfaire les impératifs biologiques du sommeil et de la nutrition ; mais il est vrai aussi qu'ils ne le font pas de la même manière. Par conséquent, les nécessités biologiques universelles n'impliquent pas la formation de procédés uniques mais de plusieurs manières de vivre le corps.

Il est vrai que Merleau-Ponty signale quelque caractère *nécessaire* dans l'usage du corps ; mais ce caractère n'est pas du côté des *conséquences* du processus intentionnel mais de celui du *processus lui-même*. Ainsi, tous les aspects anatomiques et physiologiques du corps *collaborent nécessairement* pour établir les différentes habitudes par lesquelles on s'insère dans le monde¹³. Mais cela n'implique pas qu'il y ait *une seule façon* de s'insérer corporellement dans le monde, comme il semblait y avoir une seule organisation possible du spectacle perçu, imperméable aux particularités culturelles et socio-historiques. Merleau-Ponty le reconnaît : « l'équipement psychophysiologique laisse ouvertes quantités de possibilités et il n'y a pas plus ici que dans le domaine des instincts une nature humaine donnée une fois pour toutes » (Php, 220). Il cite comme exemple les différences dans l'expression des émotions chez les Occidentaux et les Japonais, et souligne que « la différence des mimiques recouvre une différence des émotions elles-mêmes » (*id.*). Ainsi, loin d'être vécues d'une manière unique, les émotions, même les plus incrustées dans l'agir humain, « sont inventées comme les mots » (*id.*) et se sédimentent de sorte à cristalliser plusieurs contextes culturels.

12. « Le sentir [...] investit la qualité d'une valeur vitale, la saisit d'abord dans sa signification pour nous, pour cette masse pesante qui est notre corps, et de là vient qu'il comporte toujours une référence au corps » (Php, 64).

13 « Si [...] on définit l'homme par son expérience, c'est-à-dire par sa manière propre de mettre en forme le monde, et si l'on réintègre les "organes" à ce tout fonctionnel dans lequel ils sont découpés, un homme sans mains ou sans système sexuel est aussi inconcevable qu'un homme sans pensée » (Php, 198). Dans la même page, Merleau-Ponty affirme : « il est impossible de distinguer dans l'être total de l'homme une organisation corporelle, que l'on traiterait comme un fait contingent, et d'autres prédicats qui lui appartiendraient avec nécessité » (*id.*)

Comme on l'observe, le champ de l'expérience préobjective corporelle implique la relativité culturelle, une thèse qui semble nourrir une oscillation interne à la pensée de Merleau-Ponty. D'un côté, le retour au champ exclusivement perceptif révèle des ensembles phénoménaux soudés par une expressivité rigide, étrangère à la diversité culturelle. D'un autre côté, le retour à l'expérience corporelle ne dévoile pas de résultats uniques, mais différents usages du corps. Néanmoins, dans certains passages, Merleau-Ponty semble assujettir la diversité instaurée par le corps à l'universalité véhiculée par la perception. Le phénoménologue soutient que le corps lui-même projette comme milieu non seulement une spatialité anthropologique liée aux manières particulières de vivre les situations confrontées, mais premièrement un *fond commun et objectivable*, qui se manifeste clairement dans l'expérience normale : « je ne vis pas entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain » (Php, 339). L'entrée du corps dans le monde culturel suppose, bien que d'une manière implicite, son insertion « d'abord dans un monde naturel qui transparaît toujours sous l'autre » (*id.*). En effet, l'existence humaine relève des « mondes » sur le fond d'un unique monde naturel » (Php, 340), et ce monde premier, en-deçà de la relativité culturelle, serait justement celui procuré par l'activité perceptive. Ainsi, non seulement Merleau-Ponty conçoit la perception comme un noyau imperméable à la culture, mais il y soumet toute activité corporelle, de façon à fonder les résultats multiples de l'expressivité du corps sur l'universalité silencieuse du champ perceptif. De cette manière, l'institution de divers milieux culturels dépend d'un sol universel préalable, c'est-à-dire de l'élaboration d'un champ où la nature phénoménale se manifeste selon une expressivité infranchissable, laquelle présente le champ préobjectif (au moins à son niveau le plus originaire) comme préculturel. Dans ce sens, même si l'on se réfère aux descriptions merleau-pontyennes de l'usage du corps, il n'est pas possible d'interpréter le préobjectif, tel que présenté par la *Phénoménologie de la perception*, comme culturellement informé, car le phénoménologue soumet ces descriptions au primat de l'activité perceptive comme organisation préculturelle d'un monde phénoménal universellement partagé.

5. La période intermédiaire de Merleau-Ponty

Selon les thèses de la *Phénoménologie de la perception*, il n'est pas correct d'affirmer que le champ de phénomènes préobjectifs est déjà culturel, comme le voudrait Csordas. Cependant, l'interprétation que l'anthropologue présente de Merleau-Ponty peut être confirmée si l'on considère d'autres œuvres du philosophe français. Il est remarquable que dans certains écrits des années cinquante, Merleau-Ponty essaie de concevoir la perception comme immédiatement culturelle. Le phénoménologue considère alors acceptable la thèse que

« notre culture peut [...] informer notre perception du visible¹⁴ », ou que la vie perceptive « projette dans le monde la signature d'une civilisation¹⁵ ». Comment Merleau-Ponty arrive-t-il à ces affirmations ?

Il nous semble que le philosophe français atteint un tel résultat surtout par une approximation entre parole et perception. Dès *La structure du comportement*, Merleau-Ponty décrit la perception comme une activité qui contracte des données partielles et en présente une chose complète, dont l'explicitation de la totalité de ses aspects exigerait un temps infini. Dans ce cas, la perception se cache elle-même comme un événement partiel en faveur de choses pleines. Pareillement, le langage tel que décrit dans les années cinquante « se [fait] oublier dans la mesure où il réussit à exprimer¹⁶ », c'est-à-dire que les actes expressifs qui constituent nos concepts se dissipent en faveur d'expressions accomplies, et on a alors l'impression que ces concepts sont des entités autonomes et indépendantes de l'activité subjective. Ainsi, Merleau-Ponty considère que perception et langage excèdent leurs données initiales, vu que tant une *chose perçue* qu'un *signifié visé* sont toujours affirmés par les actes perceptifs ou phoniques, mais ces actes, en effet, ne saisissent que des aspects partiels des phénomènes ou des expressions linguistiques¹⁷. Toutefois, ce point ne suffit pas encore pour approcher vraiment perception et langage, comme on le verra plus loin.

Merleau-Ponty soutenait, nous l'avons vu, que les résultats de l'activité perceptive sont organisés d'une manière rigide, qui ne comporte pas de variations. Ainsi, la transcendance des stimuli partiels vers l'objet perçu présenterait toujours des qualités perceptives réunies selon une logique universelle. Cependant, *cela n'arrive pas avec la parole*. Même dans la *Phénoménologie de la perception*, les significations visées par les actes linguistiques ne sont pas définitives, c'est-à-dire qu'elles peuvent être modifiées, développées, interprétées, etc. Il n'y aurait pas de significations *rigides* dans le sens où leur contenu ne comporterait pas de variations. Les significations linguistiques sont considérées par Merleau-Ponty comme des ressources partielles qui sédimentent une base pour des actes linguistiques qui créent de nouveaux sens. Ceux-ci surgissent par de nouveaux usages des significations sédimentées, de sorte que les possibilités expressives contenues en elles ne s'épuisent en aucune de leurs formulations (cf. Php, « Le corps comme expression et la parole »).

Dans la *Phénoménologie de la perception*, cette propriété de sédimentation d'une base de résultats partiels et modifiables était attribuée seule à la

14. M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence ». In *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 61. Dorénavant mentionné comme S dans le corps du texte. Cet article a été originellement publié dans *Les Temps modernes* en 1952.

15. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, col. Tel, 1999, p. 97. Dorénavant mentionné comme PM dans le corps du texte. Ce texte a été écrit entre 1949 et 1952.

16. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*. Paris, Gallimard, col. Tel, 1999, p. 15.

17. Cf. M. Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage ». In *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 114. Dorénavant mentionné comme S dans le corps du texte.

parole (cf. Php, 221). Or, pour vraiment rapprocher le mode de fonctionnement de la perception et de la parole, Merleau-Ponty doit attribuer à la première cette *cristallisation de résultats non définitifs*. En effet, dans les textes des années cinquante, le philosophe français semble admettre que la perception saisit les phénomènes d'une manière analogue à la parole. Il ne s'agit pas d'affirmer que le processus de viser un objet moyennant des données partielles présente ce même objet selon une ordonnance qui ne tolère pas de variations. En effet, un tel processus *sédimente quelques approches privilégiées sur tel objet*, de sorte que les *résultats* perçus ne constituent pas un monde phénoménal unique, comme le décrivait la *Phénoménologie de la perception*, mais cristallisent une manière partielle, informée culturellement, d'avoir accès au champ perçu.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty reconnaissait que les choses perçues se manifestent sur des données toujours partielles (cf. Php, 84). Cependant, dans ce livre, l'inachèvement de l'appréhension perceptive n'impliquait pas la *possibilité d'organisations divergentes* du champ perceptif. Déjà, dans ses textes intermédiaires, Merleau-Ponty admet que le fait que le champ perçu s'érige toujours sur *des données partielles* pour présenter les phénomènes *indique* que la perception n'arrive pas à exposer les relations expressives parmi les données d'un mode définitif. Au contraire, l'activité perceptive, selon ces textes, cristallise des étalons particuliers d'assimilation des données, c'est-à-dire qu'elle favorise des *habitudes perceptives* qui nourrissent des discriminations plus récurrentes de quelques traits perceptifs. De cette manière, Merleau-Ponty conclut de la thèse de *l'inachèvement phénoménal* que les résultats perceptifs ne sont pas toujours vécus d'une manière universelle. En réalité, ces résultats doivent être conçus comme des sédimentations d'une appréhension culturelle déterminée du monde perçu. Les étalons sensibles sédimentés n'épuisent pas toutes les possibilités expressives contenues dans le spectacle phénoménal, qui, pour Merleau-Ponty, *n'exige ni ne refuse* aucune des déterminations historique-culturelles cristallisées, mais les contient toutes comme des possibilités latentes de configurations phénoménales¹⁸.

Le thème des habitudes perceptives est exploré par Merleau-Ponty dans l'article « Le langage indirect et les voix du silence », où le phénoménologue conteste l'interprétation classique de la peinture réaliste selon laquelle cette peinture, moyennant quelques ressources techniques (telles que la perspective planimétrique), représente la réalité d'une telle manière que ses résultats seraient reconnus universellement par tous les êtres humains. Cette interprétation, qui pourrait bien être soutenue par la *Phénoménologie de la perception*, prend le

18. De cette manière, l'idée de *tradition perceptive* mentionnée dans la *Phénoménologie de la perception* (cf. Php, 275) peut effectivement gagner du sens. Ce livre présentait l'organisation perceptive comme un processus qui procure des résultats universellement partageables d'une manière immédiate; par conséquent, on ne voyait pas comment la notion de tradition, qui paraît inclure des procédés partiels et changeables, pourrait être appliquée à la perception.

système perceptif « comme un moyen naturel et donné de communication entre les hommes » (S, 60), qui les lierait à un monde unique ; elle suppose encore que « les “données des sens” à travers les siècles n’aient jamais varié » (S, 61), c’est-à-dire qu’il y ait un contenu perceptif qui s’impose nécessairement à toutes les cultures à travers les âges. Merleau-Ponty rejette cette thèse ; pour lui « la perception des classiques relevait de leur culture » (*id.*), et leur peinture, loin de traduire le monde réel manifesté de manière inexorable par les sens, exprime un *monde dominé par la connaissance humaine*, c’est-à-dire exprime une expectative culturelle particulière en vigueur à l’époque du rationalisme classique.

Il s’ensuit de ces affirmations que le monde perçu n’est pas un tissu phénoménal composé de significations universellement appréhendées, mais un *champ polymorphe* dont quelques configurations sont privilégiées historiquement. Ainsi, les objets perçus incluent une *latence* de signification qui ne s’épuise en aucune de leurs manifestations phénoménales. Mais ces manifestations, à leur tour, sont toujours vécues selon quelques déterminations culturelles, de sorte que les phénomènes perçus ne sont plus décrits par Merleau-Ponty dans les années cinquante comme une couche préculturelle, mais comme une expression de déterminations historiques. Ainsi, au moins dans ses textes intermédiaires, le philosophe présente une analyse de l’activité perceptive qui confirme finalement l’interprétation de Csordas, selon laquelle le champ préobjectif est déjà culturel. Cette interprétation de Merleau-Ponty, qui sous-tend le paradigme anthropologique de l’incarnation, peut aussi, croyons-nous, renouveler quelques aspects de la discussion contemporaine sur la perception, comme on le verra ci-dessous.

6. Note pour le débat contemporain sur la perception

Au moins dès la publication de l’œuvre décisive de J. McDowell, *Mind and World*, plusieurs auteurs discutent la relation entre le contenu perceptif et les croyances rationnelles, et, en général, essaient d’éclaircir jusqu’à quel point les données perceptives peuvent servir à justifier des propositions théoriques. McDowell soutient que les données sensibles ne sont pas reçues comme un amas désorganisé. Il y aurait un sens dans les phénomènes perçus qui serait délimité, en fin de compte, par la rationalité humaine. Selon McDowell, les « capacités conceptuelles [...] peuvent être opératives non seulement dans les jugements [...] mais déjà dans les rapports qui sont constitués par les chocs du monde avec les capacités réceptives d’un sujet convenable¹⁹ ». De ce point de vue, il y aurait une homogénéité entre sensibilité et entendement, de sorte que l’activité perceptive actualiserait les capacités conceptuelles subjectives. Aussi faudrait-il, pour avoir l’expérience d’une chose ou d’une situation, posséder les concepts qui permettent de distinguer correctement son apparition.

19. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1998, p. XX.

Contre ces thèses, quelques auteurs soutiennent que la donnée perceptive ne se réduit pas à l'actualisation des capacités conceptuelles. W. Wright illustre bien cette position. Pour lui, « il semble y avoir beaucoup de cas où il est approprié d'attribuer à un sujet des expériences avec des contenus auxquels ne correspond aucun concept²⁰ ». De ce point de vue, le contenu perceptif utilisé pour justifier des croyances rationnelles pourrait s'organiser indépendamment de l'existence de concepts correspondants, moyennant, par exemple, les règles générales de la prégnance gestaltiste. Selon ce point de vue, dans n'importe quelle expérience perceptive, il y aurait une infinité d'aspects raffinés (des tonalités, des formes, des bruits, des odeurs), dont les propriétés et relations, quoiqu'elles ne soient pas appréhendées conceptuellement, figurent d'une manière organisée dans le champ perceptif. Nous n'explorerons pas en détail les arguments en faveur de ces deux positions. Nous ne voulons que marquer l'originalité de Merleau-Ponty par rapport à ces positions générales.

Cette opposition entre conceptualistes et non-conceptualistes est bouleversée si l'on met en jeu les positions de Merleau-Ponty, telles que nous les avons exposées dans notre dernière section. Le phénoménologue ne se demande pas si les capacités conceptuelles et les données sensibles se recoupent, mais si un tel recoupement a lieu entre les données sensibles et un *contexte historico-culturel*. Cette nouvelle dimension du problème suggère une solution médiane à l'opposition entre conceptualistes et non-conceptualistes, comme on le verra. Pour rendre cette solution plus visible, il serait envisageable d'éclaircir la nouveauté des thèses de Merleau-Ponty par rapport à celles de Heidegger.

En général, les thèses de Merleau-Ponty sur la perception, dans les années cinquante, se rapprochent de celles de Heidegger, qui rejette expressément la primauté de l'activité perceptive (conçue comme purement sensorielle) quant à l'insertion humaine dans le monde. Pour le philosophe allemand, cette insertion a lieu selon la *compréhension préconceptuelle de l'Être*, c'est-à-dire comme une relation historico-culturelle qui *délimite* le sens de tout ce dont on peut avoir l'expérience. Ainsi, le sens de ce qui est perçu est ordonné selon les relations culturelles d'une époque historique. Heidegger donne l'exemple suivant : « Ce que l'oreille perçoit et la manière dont elle perçoit se trouvent déjà qualifiés et déterminés par ce que nous entendons²¹. » En d'autres termes, l'acte de percevoir ne présente pas par lui-même un spectacle significatif ; il y aurait un sens historico-culturel préalable (une saisie préconceptuelle du monde et des étants) qui informe et dirige la perception. Il nous semble que Merleau-Ponty, dans les textes des années cinquante, pourrait bien corroborer cette thèse heideggérienne.

20. W. Wright, « McDowell, Demonstrative Concepts, and Non Conceptual Representational Content ». In *Disputatio*, n° 14, 2003, p. 41.

21. M. Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 124.

Même s'il y a une proximité avec Heidegger, on doit souligner la singularité de la position de Merleau-Ponty. Le philosophe français admet que dans la perception se cristallisent des étalons historico-culturels déterminés, thèse avec laquelle Heidegger serait probablement d'accord ; mais Merleau-Ponty défend aussi que l'activité perceptive *n'exige aucun étalon culturel en particulier ni ne s'épuise en aucun d'eux*. Cela veut dire que la perception ne se réduit pas du tout à actualiser un tissu de significations historiques ; on décrirait mieux l'activité perceptive en affirmant qu'elle soutient un champ de données sensibles dont plusieurs relations *latentes* peuvent être différemment explorées par différents systèmes culturels, un champ qui les tolère toutes sans s'engager en définitive avec aucun d'eux. Par conséquent, la position de Merleau-Ponty *conserve* la possibilité que la perception saisisse des configurations phénoménales qui non seulement vérifient les conceptions tacites d'un contexte historico-culturel, mais aussi les *ébranlent*. D'un point de vue merleau-pontyen, la perception peut saisir des configurations difficilement réductibles à des actualisations d'une compréhension préalable de l'Être, configurations qui, au contraire, *exigent des altérations* dans cette compréhension. Ainsi, Merleau-Ponty ne soumet pas complètement la perception aux étalons historico-culturels et nous permet de considérer entre eux des relations de détermination réciproque. Cette conséquence découle de la thèse de la *latence polymorphe* du champ phénoménal, laquelle ne se trouve pas clairement chez Heidegger, mais qui sans doute est défendue par Merleau-Ponty.

Comme on le voit, il y a au moins *deux* points remarquables dans la position de Merleau-Ponty sur la perception dans les années cinquante. D'un côté, il reconnaît que, plus que des arrangements universels de couleurs ou de sons, la perception engendre quelques phénomènes récurrents, dont la discrimination découle d'habitudes et d'expectatives culturellement informées. D'un autre côté, il soutient que la perception ne s'épuise pas dans l'actualisation de ces habitudes ou expectatives mais peut présenter des phénomènes qui excèdent le contexte historico-culturel en question. Un exemple rendra plus clair ce double aspect.

Pensons aux peuples amazoniens qui n'ont pas de contact avec la civilisation occidentale²². Ces peuples ont exercé leurs capacités perceptives dans un contexte très spécifique (la forêt amazonienne) et probablement développé des habiletés discriminatoires très raffinées dans ce contexte. Ils peuvent distinguer, par exemple, le chant d'un oiseau et le cri d'un sagouin, alors que tous les deux paraîtraient très semblables à des personnes non accoutumées à ces animaux. Un habitant d'une grande métropole internationale, qui n'a jamais vécu dans une forêt ni étudié la zoologie, ne distinguerait probablement pas

22. Récemment, en mai 2007, au Brésil, un groupe d'indigènes Metyktire qui s'est isolé pendant plus de cinquante ans a repris le contact avec la civilisation occidentale. Certainement, les plus jeunes du groupe ne connaissent pas les éléments les plus communs des villes contemporaines, tels que l'électricité, la circulation, etc.

les gazouillements des sifflements de plusieurs bêtes de la forêt amazonienne. Ce citoyen métropolitain, mis en situation, ne serait pas non plus capable de distinguer l'oiseau « urutal » d'un tronc d'arbre, non seulement parce que cet oiseau se camoufle presque parfaitement sur les troncs d'arbres, mais aussi parce que notre citoyen, qui ne connaît, par hypothèse, rien de l'ornithologie brésilienne, *ne peut même pas concevoir* qu'un oiseau puisse se confondre avec un tronc d'arbre, c'est-à-dire qu'il n'ait pas *la disposition culturelle à extraire* ce phénomène des données sensibles reçues²³.

Il est clair que la possibilité de saisir significativement plusieurs phénomènes de la forêt amazonienne suppose un long apprentissage. Pareillement, si l'on transférait dans une grande ville un individu d'un de ces peuples amazoniens qui n'ont pas de contact avec la civilisation occidentale, il ne distinguerait probablement pas le bruit d'une voiture de celui d'un camion. La masse de sons d'une autoroute embouteillée ne serait pas assimilée, de telle sorte qu'elle susciterait des associations entre les types de véhicules qui y roulent et le type de son que l'on y entend. Cependant, tant le citoyen métropolitain dans la forêt que l'Amazonien dans une grande ville *entendraient certainement des bruits ou verraient des figures du milieu où ils sont insérés*, même s'ils ne les comprenaient pas immédiatement dans toute leur complexité.

Cet exemple du changement de contexte entre l'Amazonien et le citoyen métropolitain éclaircit, en premier lieu, le fait que le même ensemble de données sensibles favorise différentes discriminations phénoménales (par exemple, dans un certain paysage amazonien, l'Amazonien verrait un *urutal* parmi quelques troncs, mais le citoyen métropolitain ne verrait que des arbres). Ainsi, les articulations discriminées dans le champ phénoménal ne sont pas *absolument rigides*, comme le défendait la *Phénoménologie de la perception*; il est possible que quelques aspects du champ soient plus soulignés que d'autres. Ce qu'on peut percevoir dans un paysage n'est pas saisi simplement parce qu'il y a des règles universelles de prégnance gestaltiste. Il y a différents paramètres de discrimination, qui tiennent à la sédimentation d'habitudes et d'intérêts informés culturellement.

En second lieu, notre exemple montre que la perception peut présenter des phénomènes qui excèdent les paramètres culturels par lesquels les données sensibles sont normalement saisies. Notre citoyen imaginaire dans la forêt amazonienne pourrait par hasard voir un urutal en mouvement et l'identifier à un type d'oiseau qui se confond avec les troncs. À son tour, notre natif amazonien transporté dans la métropole serait bouleversé d'une manière beaucoup plus forte (puisque le citoyen, sans rien connaître de l'ornithologie brésilienne, *saurait* au moins qu'il y a des forêts et d'étranges animaux dans

23. Et même si le citoyen savait (théoriquement) qu'il y a des oiseaux qui se camouflent sur un tronc d'arbre, cela n'implique pas qu'il serait en mesure d'identifier (pratiquement) un oiseau lorsqu'il se camoufle sur le tronc d'arbre.

le monde); il serait envahi par une foule de bruits et de formes qui, probablement, surpasseraient tout ce qu'il peut concevoir du monde. Il faut noter que, même si ce natif ne pouvait pas saisir intelligiblement tous les phénomènes perçus dans le nouveau milieu, ces phénomènes *s'imposeraient*, y compris à un degré très bas de raffinement et d'ordonnement.

Ces considérations nous amènent à revoir l'opposition générale entre conceptualistes et non-conceptualistes dans le débat contemporain sur la perception. D'un point de vue merleau-pontyen, les conceptualistes soulignent correctement le fait qu'en général les données sensibles ne sont pas un amas désordonné, mais des ensembles présentés selon une configuration immédiatement significative. Mais, encore selon le point de vue de Merleau-Ponty, les non-conceptualistes remarquent avec justesse que ce sens n'est pas seulement conceptuel. Par conséquent, une solution médiane s'impose : il y aurait en effet une ordonnance immédiate des données sensibles, mais selon quelques lignes de force *civilisationnelles*, composées de coutumes, d'habiletés pratiques, de particularités linguistiques, de paradigmes existentiels, d'économie de pulsions, c'est-à-dire, de différents éléments de la culture qui sédimentent quelques habitudes perceptives. Ces habitudes, à leur tour, favorisent la discrimination d'une gamme déterminée de phénomènes parmi toutes les possibilités du champ perceptif.

Pour signaler le caractère *médian* de cette solution, on doit noter, *tout d'abord*, que les étalons perceptifs cristallisés par ces lignes de force culturelles *ne se limitent pas à actualiser des capacités conceptuelles* mais expriment tout un milieu existentiel, dont le sens est plus vaste que celui formulable conceptuellement. Merleau-Ponty a défendu ce point vigoureusement dans la *Phénoménologie de la perception*. Selon lui, pour comprendre le champ phénoménal, il faut « reculer les limites de ce qui a sens pour nous et replacer la zone étroite du sens thématique dans celle du sens non thématique qui l'embrasse » (Php, 318). De ce point de vue, le contenu conceptuel ne serait que le sens thématique, c'est-à-dire *l'explicitation prédicative* de l'expérience. Il y aurait, au-delà de ce contenu, une zone large de sens qui embrasse des relations historico-culturelles difficiles à traduire conceptuellement, mais selon lesquelles le champ préobjectif est aussi organisé. Prenons encore l'exemple de l'Amazonien, mais en le considérant en l'espèce inséré dans son contexte naturel, la forêt. Il est probable qu'il peut distinguer divers types de plantes par les seules nuances de vert, ou même savoir par la couleur de ses feuilles si une plante est malade ou non. Mais voici le point où les non-conceptualistes ont raison par rapport aux conceptualistes : l'Amazonien ne possède probablement pas de concepts correspondants à ces discriminations raffinées. Il n'est pas suffisant de recourir à des concepts démonstratifs tels que « ce vert-là » ou « un vert comme celui-ci », pour soutenir que même le contenu raffiné de l'expérience dépend d'une armature conceptuelle. Comme Wright l'argumente, à

notre avis d'une manière convaincante, ces concepts démonstratifs, loin d'organiser le champ perceptif, dépendent de la manifestation actuelle du contenu raffiné en question (dans ce cas, différentes tonalités de vert) pour qu'ils puissent être utilisés²⁴. On peut, par exemple, désigner « ce vert-là » comme une tonalité appelée « vert 25 ». Mais on ne peut reconnaître d'autres cas de « vert 25 » sans percevoir, de manière concomitante, un étalon de mesure « vert 25 ». Les références démonstratives au « vert 25 » ne permettent pas de reconnaître d'autres échantillons de la même tonalité si l'exemple original n'est pas disponible. Par conséquent, la référence démonstrative seule ne permet pas l'identification des contenus comme étant des cas d'un aspect déterminé de l'expérience. Or les capacités conceptuelles, telles que McDowell les défend, devraient déterminer le contenu perçu de telle manière que la reconnaissance d'autres manifestations de ce contenu serait possible. Cependant, en ce qui concerne les contenus raffinés de l'expérience, l'application de la référence démonstrative dépend de l'organisation du contenu perceptif par des règles qui précèdent l'utilisation de ce type de capacité conceptuelle.

De plus, on doit noter (et sur ce point les conceptualistes ont raison) que le caractère raffiné de l'expérience n'est pas un contenu non conceptuel tout court. Il est vrai que ce contenu excède la possession de concepts, et dans ce sens on doit élargir la position conceptualiste, mais il n'est pas suffisant de reconnaître ce qui excède les capacités conceptuelles comme purement non conceptuel. Par exemple, bien qu'on admette qu'il n'y a pas de concepts couvrant tous les aspects raffinés de l'expérience (les tonalités, les formes, les bruits), on doit reconnaître, si l'on suit la position merleau-pontyenne, que ces aspects sont assimilés par des étalons de normalité, de bizarrerie, d'attractivité, etc., c'est-à-dire, par des *paramètres culturels* qui aident à établir le sens de ce qui est perçu. En effet, ce qui est normalement appelé contenu non conceptuel exprime une *préconceptualité civilisationnelle* qui n'est pas complètement hors d'une organisation culturelle excédant la simple synthèse neutre et soi-disant universelle de stimuli objectifs par des règles de prégnance gestaltiste. Même un citoyen métropolitain ne possède aucun concept pour ordonner tous les bruits d'une autoroute encombrée. Cependant, ces bruits sont non seulement discriminés mais aussi immédiatement discriminés *comme* désagréables, effrayants, ennuyeux, etc., selon des qualifications culturelles larges qui aident à déterminer le sens de ce qui est entendu.

À notre avis, si l'on veut maintenir le concept de « contenu non conceptuel » tout court, celui-ci ne devrait désigner que les éléments sensibles qui ne figurent pas encore dans le réseau historico-culturel du sujet perceptif. Le contenu non conceptuel serait formé, par exemple, par les bruits du trafic tels que ceux appréhendés les premières fois par un Amazonien, c'est-à-dire le contenu qui ne présente pas encore de sens dans le monde perçu, sens qui, pour se fixer,

24. Cf. W. Wright, *Art. cit.*

dépend non seulement de quelques règles universelles de ségrégation de phénomènes, mais aussi d'un contexte historico-culturel.

La perception peut, en effet, présenter des contenus non conceptuels dans le sens que nous établissons. Comme nous l'avons souligné, l'activité perceptive ne se limite pas à actualiser quelques habitudes culturelles mais peut engendrer des phénomènes qui justement obligent à modifier ces habitudes. L'exemple d'un changement de contexte culturel entre un natif amazonien et un citoyen métropolitain illustre d'une manière extrême cette autonomie du champ phénoménal par rapport aux restrictions culturelles : des phénomènes qui excèdent complètement le contexte culturel seraient quand même perçus, puisque le champ phénoménal implique une ouverture générale au monde, laquelle saisit ce qui se pose dans sa sphère d'action. Peut-être que, au moins dans les premiers moments de leur présentation, les phénomènes qui excèdent le contexte culturel du sujet perceptif s'organisent seulement selon quelques règles générales de prégnance. Mais au fur et à mesure que l'on s'habitue à ces nouveaux phénomènes, les expectatives, les émotions, les souvenirs, les motivations, etc., de divers aspects de la vie culturelle sédimentent des étalons de discrimination phénoménale : même s'ils ne contrarient pas les règles générales de la prégnance, ils cristallisent quelques paramètres particuliers de leur application. La grande contribution des textes intermédiaires de Merleau-Ponty au débat contemporain sur la perception se trouve dans la mise en relief de ces *paramètres particuliers*.

7. Remarque sur le dernier Merleau-Ponty

Dans ses dernières années, Merleau-Ponty considérait encore que les paramètres d'organisation perceptive ne se réduisent pas à quelques règles universelles, mais se dilatent selon quelques habitudes culturelles²⁵. Cependant, il se dévouait dans ces années à établir une ontologie de l'Être brut, c'est-à-dire, de l'être antérieur à n'importe quelle idéalisation de la subjectivité, et qui serait responsable de fonder toute activité subjective. En réalité, Merleau-Ponty cherchait à nouveau la genèse de l'expérience en-deçà de la diversité culturelle, telle que la *Phénoménologie de la perception* le proposait. Toutefois, dans ce livre, la conscience perceptive jouait le rôle de *fond inaugural de la connaissance* (cf. Php, v). Déjà Merleau-Ponty estimait, à la fin de son œuvre, qu'une couche du monde lui-même contenait les structures sensibles indispensables à l'actualisation de la sensibilité. Il faut donc « décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologique » (VI, 322). Ainsi, l'expérience perceptive, au moins à son niveau le plus général et primaire, ne serait que l'expression de ces structures sensibles

25. Dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty reconnaît qu'« il y a une information de la perception par la culture qui permet de dire que la culture est perçue » (*Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, Col. Tel, 2001, p. 262. Dorénavant cité comme VI).

inhérentes à l'Être lui-même. Dans quelques passages, Merleau-Ponty semble esquisser une recherche de ce niveau général de l'activité perceptive. Il se demande dans *Le visible et l'invisible* : « Comment peut-on revenir de cette perception façonnée par la culture à la perception “brute” ou “sauvage” ? » (VI, 262). Il nous semble que Merleau-Ponty reprendrait le caractère universel de la perception, tel que présenté dans la *Phénoménologie de la perception*, afin de soutenir que les paramètres préculturels d'organisation perceptive manifestent les structures de l'Être lui-même. Le philosophe n'a pas développé suffisamment ce projet ; à cause de sa mort prématurée les propos du *Visible et l'invisible* sont restés inachevés. En tout cas, il semble que la recherche du niveau informé culturellement ne soit pas, comme dans les années cinquante, le point principal de l'analyse mûre de Merleau-Ponty sur la perception. Nous avons cependant essayé de montrer que cette investigation non seulement justifie le paradigme anthropologique de l'incarnation, mais permet aussi d'élargir le débat contemporain sur l'activité perceptive.

Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl

Bruno Leclercq

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000432ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000432ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Leclercq, B. (2008). Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl. *Philosophiques*, 35 (2), 317–344. <https://doi.org/10.7202/000432ar>

Résumé de l'article

L'intérêt durable porté par Edmund Husserl aux travaux de William James en dépit de la divergence de leurs projets philosophiques s'explique sans doute par deux traits saillants de la psychologie de James qui l'inscrivent dans le prolongement de celle de Franz Brentano et lui confèrent même une certaine supériorité par rapport à cette dernière. Ces deux traits sont d'une part la capacité de James à articuler de manière particulièrement convaincante les analyses de psychologie descriptive aux explications en termes neurophysiologiques et d'autre part sa capacité à penser le caractère dynamique du flux de conscience et la genèse en lui de la structure intentionnelle. Bien plus, loin de la condamner au psychologisme, ces deux traits de la pensée de James s'inscrivent sur fond d'une critique très sévère de la « psychologist's fallacy » commise notamment dans l'école associationniste, critique qui marqua profondément Husserl.

Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl

BRUNO LECLERCQ

Université de Liège

B.Leclercq@ulg.ac.be

RÉSUMÉ — L'intérêt durable porté par Edmund Husserl aux travaux de William James en dépit de la divergence de leurs projets philosophiques s'explique sans doute par deux traits saillants de la psychologie de James qui l'inscrivent dans le prolongement de celle de Franz Brentano et lui confèrent même une certaine supériorité par rapport à cette dernière. Ces deux traits sont d'une part la capacité de James à articuler de manière particulièrement convaincante les analyses de psychologie descriptive aux explications en termes neurophysio-logiques et d'autre part sa capacité à penser le caractère dynamique du flux de conscience et la genèse en lui de la structure intentionnelle. Bien plus, loin de la condamner au psychologisme, ces deux traits de la pensée de James s'inscrivent sur fond d'une critique très sévère de la « psychologist's fallacy » commise notamment dans l'école associationniste, critique qui marqua profondément Husserl.

ABSTRACT — The long lasting interest which Edmund Husserl has taken in William James' work in spite of their very different philosophical projects can be explained by two significant features which place James' psychology in the continuation of Franz Brentano's and even confer it some superiority compared to the latter. These features are on the one hand James's ability to combine analyses of descriptive psychology with explanations of neurophysiology and on the other hand James' ability to study the dynamic nature of the stream of consciousness as well as the intentional structure arising from this stream. Furthermore, far from condemning him to psychologism, both these features of James' thought take their roots in a very strong criticism of the « psychologist's fallacy » made in the associationist school, criticism which impressed Husserl deeply.

Tout un pan de la phénoménologie husserlienne s'inscrit, on le sait, dans le sillage des travaux de « psychologie descriptive » de Franz Brentano et Carl Stumpf. Nous montrerons cependant ici que les recherches husserliennes en la matière doivent aussi beaucoup à l'influence des *Principles of Psychology* de William James, lesquels non seulement articulent de manière particulièrement intéressante les investigations de la psychologie descriptive à celles de la neurophysiologie, mais proposent aussi, pour cette raison, une théorie dynamique de la conscience qui rend compte de façon convaincante de la structure intentionnelle thématifiée dans l'école brentanienne.

Dans des notes personnelles de septembre 1906, Husserl indique que, s'étant plongé dans des écrits de « psychologie descriptive » pour préparer son cours de psychologie de l'hiver 1891, il avait été particulièrement impressionné

par les *Principles of Psychology* de James, même si, dit-il, il ne put alors « en lire et en comprendre que très peu »¹. C'est, semble-t-il², Carl Stumpf, qui connaissait personnellement James depuis au moins le début des années 1880³, qui avait conseillé à Husserl cette lecture. Et c'est la démarche purement *descriptive* et non *métaphysique* des analyses de James qui exerça sur Husserl la plus forte impression :

Je vis comment un homme audacieux et original ne se laissait lier par aucune tradition et cherchait à fixer et décrire ce qu'il voyait.

Après la *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl avait entrepris de publier une série d'articles de psychologie descriptive dans le *Philosophische Monatshefte*. Cependant, relisant de plus grandes parties des *Principles of Psychology* de James au moment d'envoyer son premier texte — les « Etudes psychologiques pour la logique élémentaire »⁴ — en 1894, Husserl aurait, d'après ce qu'il en a dit à Dorion Cairns⁵ et Ralph Perry⁶, décidé de suspendre, voire même d'abandonner, ses travaux psychologiques en attendant de pouvoir consulter le travail de James sur ces mêmes sujets.

En 1896, Husserl est encore renvoyé à James lorsqu'il lit l'*Essai d'une théorie des jugements d'existence* de Hans Cornelius, dont les chapitres V et VI sont inspirés de James, avec lequel cependant l'auteur montre certains désaccords. Husserl rédige fin 1896 une longue recension — restée inédite — de cet ouvrage⁷, puis un compte rendu plus court qui sera quant à lui intégré au « Compte rendu des ouvrages allemands de logique de l'année 1894 »⁸. Dans ces deux textes, Husserl se borne à signaler que Cornelius emprunte à James la distinction de l'« *acquaintance* » et du « *knowledge about* »⁹ et qu'il fonde

1. Husserl, Edmund, notes du 25-09-1906, reproduites en appendice B IX à l'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 1998, p. 401 [Hua XXIV, p. 443].

2. Cairns, Dorion, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Million, 1997, p. 123.

3. Cf. une lettre à Mme James du 2-11-1882, où James mentionne ses contacts avec Stumpf (*William James, Extraits de sa correspondance*, Paris, Payot, 1924, p. 79); cf. aussi une lettre de James à Stumpf suite au Congrès international de psychologie de Paris en 1889 (*ibid.*, p. 113). Sur les rapports de James et Stumpf, cf. Spiegelberg, Herbert, *The phenomenological movement. A historical introduction*, vol. I, La Haye, Nijhoff, 1960, p. 66-69.

4. Texte auquel Husserl ajoute d'ailleurs, peut-être *in extremis*, deux notes sur James (in Husserl, Edmund, *Articles sur la logique*, Paris, Vrin, 1975, p. 152 [Hua XXII, p. 114] et p. 160 [Hua XXII, p. 120]).

5. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 123.

6. Conversation du 21 juin 1930 (*Husserl-Chronik*, K. Schumann ed., *Husserliana Dokumente*, I, La Haye, Nijhoff, 1977, p. 363).

7. Husserl, Edmund, « Discussion de H. Cornelius, *Essai d'une théorie des jugements d'existence* », in *Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993, p. 357-379 [Hua XXII, p. 357-380].

8. Husserl, Edmund, « Compte-rendu des ouvrages allemands de logique de l'année 1894. Hans Cornelius, *Essai d'une théorie des jugements d'existence* », in *Articles sur la logique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, 1975, p. 183-190 [Hua XXII, p. 136-142].

9. Husserl, « Discussion de H. Cornelius », p. 359 [Hua XXII, p. 359]; « Compte rendu des ouvrages allemands... », p. 184 [Hua XXII, p. 137].

sa théorie de l'imagination et de la mémoire sur la notion jamesienne de « *fringe* »¹⁰, défendant cependant sur ce point une théorie personnelle qui diffère sensiblement de celle de James¹¹ et que Husserl juge, pour sa part, assez obscure et très contestable.

Si, par la suite, dans l'œuvre proprement phénoménologique de Husserl qu'inaugurent les *Recherches logiques*, il n'y aura que peu de renvois à James — par ailleurs très brefs et tournant presque exclusivement autour de la notion de « *fringe* » —, ils seront généralement très élogieux. Jusqu'à la fin de sa vie, selon les témoignages de ceux qui l'ont rencontré¹², Husserl aura tenu James pour un génie, étant dès lors d'autant plus affecté de savoir que c'est sous la recommandation négative de James à l'éditeur potentiel de la traduction anglaise des *Recherches logiques*, qu'avait préparée Walter Boughton Pitkin, que cette traduction n'avait pu être publiée¹³.

Avant de nous intéresser plus en détail à ces renvois de Husserl à James et à l'intérêt que le premier porte à la théorie de la conscience du second, il convient de se demander en quoi la démarche même de James a pu tant impressionner le fondateur de la phénoménologie.

Les méthodes de la psychologie descriptive

La toute première chose qu'il convient de noter, c'est combien les projets de James et de Husserl sont au départ différents. Là où Husserl est d'emblée préoccupé d'une *entreprise constitutive* — dès la *Philosophie de l'arithmétique*, il s'agit pour lui d'élucider le statut de certaines idéalités, comme les objets mathématiques, par la manière dont elles sont « formées » dans la conscience —, James entend mettre au point une *psychologie* explicitement envisagée en tant que « science naturelle »¹⁴. La psychologie, écrit James au début du chapitre VII des *Principles*, ne doit pas étudier l'Esprit, mais bien « les esprits d'individus distincts occupant des portions définies de l'espace réel et du temps réel »¹⁵; et elle doit étudier ces esprits comme des *objets du monde*¹⁶. Par ailleurs, James insiste énormément sur les explications *neurophysiologiques* sous-jacentes aux phénomènes mentaux qu'il étudie; et à cet égard, les travaux de James, qui fonda le premier laboratoire américain de psychologie expérimentale, ont d'ailleurs été acclamés à juste titre comme fondateurs de la psychologie

10. Husserl, « Discussion de H. Cornelius », p. 369 [Hua XXII, p. 369]; « Compte rendu des ouvrages allemands... », p. 186 [Hua XXII, p. 139].

11. Husserl, « Discussion de H. Cornelius », p. 376 [Hua XXII, p. 376].

12. Cf. notamment les conversations avec Ralph Perry et Dickinson Miller (in *Husserl-Chronik*, p. 363; p. 409).

13. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 91-92.

14. James, William, *The Principles of Psychology*, vol. I, New York, Dover Publications, 1950, préface, p. V. Cf aussi *Précis de psychologie*, Paron, Bibliothèque de l'homme, 1999, Préface, p. 38; chap. I, p. 41.

15. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. VII, p. 183.

16. *Ibid.*

scientifique contemporaine¹⁷. Mais on ne peut alors que contraster cette science expérimentale et naturaliste avec la psychologie « purement descriptive » qu'avait développée Brentano et vers laquelle Husserl s'était tourné pour appuyer son projet constitutif.

Dès le milieu des années 1880, en effet, c'est-à-dire au moment où Husserl suivit ses cours à Vienne, Franz Brentano s'était aperçu de la nécessité d'opérer un partage, au sein de la science psychologique, entre une partie purement *descriptive* et classificatoire — également appelée « psychognosie » — et une partie *explicative* ou génétique¹⁸. Pour Brentano, le travail même d'explication de l'apparition ou de la disparition d'un phénomène psychique suppose qu'ait été préalablement précisé ce qu'est un phénomène psychique, quels sont les grands types de phénomènes psychiques, quels sont leurs traits communs et quels sont les caractères qui font la spécificité de chacun de ces types, mais aussi de quoi les différents phénomènes psychiques sont constitués, c'est-à-dire, comme le disait déjà le tout premier paragraphe de la *Psychologie* brentanienne, quels sont leurs « premiers éléments »¹⁹.

17. Notons qu'outre des préoccupations neurophysiologiques poussées (Cf. en particulier le chap. II sur les fonctions du cerveau, qui, à bien des égards, préfigure l'actuelle neuropsychologie cognitive) et une attaque en règle contre la pseudo-scientificité de la phrénologie (*The Principles of Psychology*, vol. I, chap. I, p. 27-30), on trouve, dans les *Principles*, certaines analyses des mécanismes de conditionnement (*Ibid.*, chap. I, p. 26) inspirées de l'idée — annonçant déjà le behaviorisme — qu'il faut étudier les états mentaux à travers leurs effets corporels (*Ibid.*, chap. I, p. 5).

18. Explicitement revendiquée en 1895 dans *Meine letzten Wünsche für Österreich* (Stuttgart, Cotta, 1895, notamment p. 34-35), cette distinction est en fait déjà sous-jacente à l'ensemble même de la démarche qui était effectuée par Brentano dans la *Psychologie du point de vue empirique*, comme en attestent par exemple les premiers paragraphes du chapitre III du livre I, où Brentano affirme, au début du § 1, que « la première tâche du psychologue est de déterminer de façon certaine les caractères communs à tous les phénomènes psychiques » (Brentano, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, p. 57) ; au début du § 2, que « l'examen des caractères généraux fournira le principe de la classification des phénomènes psychiques et immédiatement ensuite l'établissement des classes fondamentales suivant les exigences des affinités naturelles » (*Ibid.*) ; et, au début du § 3, que « parmi les recherches qui s'imposent d'abord et dont l'importance est générale, il faut compter aussi celles qui concernent les événements ultimes de la vie psychique d'où résultent les phénomènes plus complexes » (*Ibid.*, p. 58). Tous ces développements sont, pour Brentano, des préalables indispensables à l'étude des « lois fondamentales et les plus générales qui régissent la succession des phénomènes psychiques » (*Ibid.*, p. 59) qu'il envisage au début du § 4, avant de discuter longuement des rapports de dépendance et d'indépendance de telles lois de succession psychiques avec des lois de succession physiologiques.

19. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, p. 21.

Husserl, lui-même, on le sait, devait non seulement reprendre cette division à son compte²⁰, mais dénoncer vivement et à de nombreuses reprises²¹ le naturalisme de la plupart des théories psychologiques modernes et contemporaines, qui conçoivent d'emblée la conscience et ses vécus comme des êtres naturels dont il s'agit d'étudier par l'expérience les lois réelles avant même de s'être interrogé sur leurs structures essentielles ; Husserl devait aussi — et surtout — condamner la grave erreur qui consisterait à confondre la conscience constituante avec l'entité psychique ou psychophysique qu'étudie la psychologie empirique²² et à vouloir dès lors fonder la théorie de la connaissance — et, corrélativement, l'ontologie — phénoménologique sur une science naturelle.

En tant que science *éidétique* de la conscience et de ses vécus, la phénoménologie husserlienne a précisément pour mission de remédier à cette double aporie : d'une part et de manière accessoire, en procurant à la psychologie empirique les classifications et les lois d'essence dont celle-ci a besoin avant même d'entamer son étude de cette réalisation particulière de la conscience qu'est la psychè humaine ; d'autre part et de manière plus fondamentale, en fournissant à la théorie de la connaissance une description des structures essentielles qui caractérisent la face subjective de toute connaissance. Négliger de fonder la psychologie empirique sur la phénoménologie entendue comme psychologie purement descriptive, ce serait, comme le disait déjà Brentano, se condamner à mécomprendre la conscience et donc à faire de la mauvaise psychologie. Mais, pour Husserl, le plus grave danger consisterait à croire — comme Hume et ses héritiers associationnistes — que c'est à la psychologie empirique, laquelle étudie positivement les représentations, les jugements ou

20. Husserl, Edmund, *Recherches logiques*, V, § 7, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, 1959-1963, vol. 2/2, p. 346-347 [Hua XIX/1, p. 370 note].

21. Cf en particulier *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, 1955, p. 58-98 [Hua XXV, p. 8-41], où Husserl dénonce tout à la fois la naturalisation des (contenus des) idées et celle de la conscience, ou encore *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976, §§ 10-11, p. 69-75 [Hua VI, p. 60-66] ; §§ 58-70, p. 231-274 [Hua VI, p. 207-247], où Husserl rapporte la psychologie empirique moderne à ses présupposés naturalistes et à sa prétention d'étudier sur le modèle de la physique « l'autre partie de la réalité », celle que la physique, en ne s'occupant que des corps, avait laissée de côté. Ces deux textes ne font que développer de manière plus insistante une thèse soutenue en permanence par Husserl, selon laquelle la conscience et ses vécus ne font pas partie du monde (*Méditations cartésiennes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, 1994, § 11, p. 68-69 [Hua I, p. 64-65]). La conscience ne doit pas être considérée comme une chose, l'erreur majeure de Descartes étant précisément d'avoir chosifié la conscience (*Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, 1957, § 93, p. 310 [Hua XVII, p. 238]). Le « champ de la conscience pure », dit encore Husserl, n'est pas un « fragment de la nature » (*Idées directrices pour une phénoménologie*, I, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1950, § 51, p. 167 [Hua III, p. 119-120]). La conscience n'est pas une partie de la réalité ; elle n'est pas un être réel parmi d'autres, avec qui elle entrerait dans des liens de dépendance réelle (*Ibid.*, § 49, p. 160-164 [Hua III, p. 114-117]).

22. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, § 99, p. 337 [Hua XVII, p. 259].

les raisonnements — c'est-à-dire les actes psychiques réels de représenter, juger, raisonner —, que revient la tâche d'élucider les processus de constitution des différentes objectivités du monde ; c'est, cette fois, la théorie de la connaissance que menacerait une telle confusion.

Toutefois, bien que James développe, dans ses *Principles*, une psychologie naturelle, il semble échapper dans une large mesure à l'une et l'autre de ces erreurs dénoncées par Husserl. D'une part, en effet, les travaux de James mettent constamment en œuvre une distinction — implicite dans les *Principles*, mais explicite dans le *Précis*²³ — entre le niveau de la *caractérisation classificatoire* des vécus et des phénomènes mentaux et celui de l'*explication causale neurophysiologique*. D'autre part, ils distinguent soigneusement les *actes de penser* et les *contenus de pensée*, avec pour conséquence un traité de psychologie qui n'est en rien *psychologiste*, puisqu'il ne confond pas les études empiriques sur la *genèse des actes du penser* avec un quelconque questionnement épistémologique sur la *constitution des contenus de pensée*.

Commençons par la distinction, opérée par James, entre une psychologie purement *descriptive* et une psychologie explicative, qui la présuppose et la relaie. La psychologie, énonce la toute première phrase du premier chapitre des *Principles*, « est la science de la vie mentale, c'est-à-dire tout à la fois de ses phénomènes et de leurs conditions »²⁴. Par « conditions », James entend les conditions cérébrales ou neurophysiologiques de fonctionnement du psychisme²⁵. Mais le fait qu'il distingue d'emblée les phénomènes psychiques de leurs « conditions » physiologiques est symptomatique de ce que James reconnaît une certaine autonomie de la *caractérisation psychologique* par rapport à l'*explication physiologique*²⁶. Que, dans le travail de James, une psychologie descriptive des fonctions intellectuelles « se laisse détacher de la

23. James, *Précis de psychologie*, Introduction, 1^{ère} phr., p. 41.

24. James, *The Principles of psychology*, vol. I, p. 1.

25. Cf. *Précis de psychologie*, Introduction, p. 46 : « La condition immédiate d'un état de conscience est une activité déterminée des hémisphères cérébraux ». Telle est, dit James, l'hypothèse fondamentale de la « psychologie physiologique » (p. 47).

26. Notons que James est cependant loin d'adopter un réductionnisme pur et dur. Tout d'abord, il rejette la position éliminativiste qui suggère d'abandonner les termes psychologiques traditionnels au profit du seul vocabulaire neurophysiologique ; pour James, le sens commun exige qu'on continue à parler de sensations, d'idées, etc. (*The Principles of psychology*, vol. I, chap. II, p. 24 note). En outre, dans sa critique de la théorie de l'automate (*Ibid.*, chap. V, p. 128-144. Cf. aussi *Précis de psychologie*, chap. VIII, p. 169 ; p.171), James conteste que la conscience ne soit qu'un épiphénomène des processus cérébraux ; selon lui, elle a bien une efficacité propre. Enfin, James pense qu'il n'y a certainement pas de correspondance terme à terme entre les vécus et les états neurophysiologiques (Le *Précis* est plus ambigu [chap. I, p. 47-48]), mais que « la conscience, qui est elle-même une chose intégrale et non faite de parties, "correspond" à l'activité du cerveau dans son entier » (*The Principles of Psychology*, vol. I, chap. VI, p.177). A un moment où « la connaissance des états mentaux dépasse infiniment la connaissance de leurs conditions cérébrales » (*Précis de psychologie*, chap. VIII, p. 188), James assume en fait un postulat matérialiste minimal, selon lequel les phénomènes mentaux reposent sur des processus neurophysiologiques, postulat qu'il assume explicitement comme une hypothèse susceptible de faire progresser la science (*Ibid.*, p. 47-48).

psychologie comme science de la nature », c'est d'ailleurs ce que Husserl lui-même soutient dans le brouillon d'une lettre de février 1905 à W. B. Pitkin²⁷.

Bien sûr, dans la mesure où son propre projet est celui d'une théorie de la constitution, Husserl n'attache sans doute que peu d'intérêt personnel à la dimension *explicative* de la psychologie jamesienne. Néanmoins, il convient de noter qu'il ne conteste pas la pertinence et l'utilité d'une science naturelle du psychisme — pourvu qu'elle repose sur une description correcte des structures essentielles de la conscience —, ni même le rôle qu'a à jouer la physiologie dans une telle science naturelle. Lui-même esquissera d'ailleurs, dans les *Ideen II* notamment, les grandes lignes d'une telle psychologie empirique et insistera, à cette occasion, sur l'impossibilité d'étudier la *réalité psychique* indépendamment de la réalité corporelle qui la sous-tend²⁸.

Reste donc que les préoccupations de Husserl portent principalement sur la partie *descriptive* de la psychologie de James. Et, comme Husserl le souligne dans le passage pré-cité des notes de 1906, cette partie des travaux de James l'intéresse précisément parce qu'elle se veut exclusivement *descriptive* et détachée de toute théorie métaphysique qui prétendrait expliquer ses constats en postulant d'emblée l'existence d'entités sous-jacentes²⁹, telles que les âmes et leurs facultés. Avant toute « spéculation plus profonde »³⁰, dit James dans le *Précis*, il s'agit de rassembler les « vérités provisoires »³¹ d'une science de fait. S'en tenir, dans la neutralité métaphysique la plus complète, à rendre compte des données immédiates de la conscience, telle est la tâche que James confie à la partie descriptive de la psychologie, qui est en ce sens *positive* et volontairement *naïve* :

La psychologie n'est qu'une science naturelle, qui accepte sans critique certains termes comme ses données et qui s'y arrête faute de reconstruction métaphysique. Comme la physique, elle doit être naïve³².

27. Edmund, Husserl, *Briefwechsel*, K. Schumann ed., *Husserliana. Dokumente*, III/4, Dordrecht, Kluwer, 1993, p. 334. Merci à Jocelyn Benoist d'avoir attiré notre attention sur cette lettre. Plus généralement, nous devons une part des réflexions du présent texte à sa stimulante conférence « Husserl et James. Phénoménologie ou pragmatisme ? » prononcée à la Sorbonne le 6 mars 1999. Le texte a été publié comme « Phénoménologie ou pragmatisme ? Deux psychologies descriptives », *Archives de philosophie*, vol. 69/3, 2006, p. 415-441.

28. « La réalité psychique n'est constituée en tant que réalité que par les dépendances psychophysiques » (Edmund, Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, § 33, p. 198 [Hua IV, p. 138]).

29. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, Préface, p. VI.

30. James, *Précis de psychologie*, chap. I, p. 43.

31. *Ibid.*

32. James, *Principles of psychology*, I, chap. V, p. 137. Sur les doutes de James lui-même quant à la possibilité d'une psychologie sans présupposés métaphysiques, cf. Guillaume Garetta, « Le sujet comme "point de fuite". Dewey et la psychologie de James », *Philosophie*, n° 64, déc. 1999, p. 46-47.

Or, même si, on le sait, Husserl opposera bientôt l'attitude proprement phénoménologique issue de l'époque à l'attitude « naturelle »³³ dont témoignent encore cette positivité et cette naïveté revendiquées par James, il est néanmoins clair que c'est à ce courant descriptiviste que, en cette fin du XIX^e siècle, lui-même entend rattacher son propre travail contre les spéculations théoriques des associationnistes comme des transcendantalistes. À cet égard, comme l'a magistralement montré Denis Fisette³⁴, Husserl s'inscrit non seulement dans la continuité des travaux de Brentano, mais aussi, comme James, dans ceux de Stumpf et, à travers eux, des travaux fondateurs d'Ewald Hering, lequel opposait précisément ce couple de psychologie descriptive et de neurophysiologie explicative à des explications psychologiques comme celle de Helmholtz.

Comme Brentano, c'est sur une certaine expérience interne que Husserl et James font reposer cette science descriptive des phénomènes psychiques. Pour Brentano, on le sait, tout phénomène psychique est non seulement conscience d'un objet, mais il est aussi simultanément et indissociablement³⁵ auto-perception, de telle sorte que l'expérience des phénomènes psychiques est bien une *perception*, mais une perception infaillible parce que « interne ». Or, cette conception, qui expliquait que Brentano qualifie ses descriptions classificatoires de psychologie « du point de vue empirique » puisque fondée dans l'expérience interne, est en fait contestée tant par James que par Husserl. Contre Brentano, James conçoit l'expérience interne comme introspection, c'est-à-dire comme une authentique « *observation* intérieure »³⁶. Si, ainsi que Brentano lui-même le suggère, on doit distinguer le « *feltness* » immédiat du vécu de l'acte réflexif consécutif qui le prend pour objet³⁷, James pense avec Auguste Comte que seul le second est à même de *percevoir* le vécu et que, dès lors, ne coïncidant plus avec son objet, il est faillible comme n'importe quel acte de percevoir :

33. Sur l'ambivalence de Husserl face au positivisme, cf. Benoist, Jocelyn, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, 1997, p. 199 et sq. Pour une réponse à la critique husserlienne de la naïveté de James, cf. Lapoujade, David, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 44.

34. Denis, Fisette, « La philosophie de Carl Stumpf. Ses origines et sa postérité », in Stumpf, Carl, *Renaissance de la philosophie*, Paris, Vrin, 2006, p. 80-92.

35. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, livre II, chap II, § 8, p. 138-139. Cf. le commentaire de Husserl dans les *Recherches logiques*, appendice, § 3, vol. III, p. 277 et sq. [Hua XIX/2, p. 758 et sq.].

36. « L'observation introspective est ce sur ce quoi nous devons nous reposer (*rely on*) d'abord, avant tout et toujours » (James, *Principles of Psychology*, I, p. 185. Cf. aussi p. 191).

37. *Ibid.*, chap. VII, p. 189. A noter que Brentano opère lui-même une distinction entre la perception interne et l'introspection ou observation intérieure (*Psychologie du point de vue empirique*, p. 42-47 ; p. 140), laquelle suppose le recours à la mémoire et est donc faillible (*Ibid.*, p. 48). Bien plus, il reconnaît que seule la seconde fournit une authentique « connaissance des faits psychiques » (*Ibid.*, p. 47). Mais Brentano maintient que, à défaut d'être une véritable observation, la perception interne est bien quand même une perception et qu'elle est même la seule et unique « perception (*Wahrnehmung*) au sens propre du mot » (*Ibid.*, p. 104).

L'introspection est difficile et faillible ; et la difficulté est simplement celle de toute observation de quelconque genre que ce soit³⁸.

Sur ce point, Husserl est une fois de plus en accord avec James : toute perception authentique est « aperception » (*Apperzeption*)³⁹ et donc faillible⁴⁰. La conclusion qu'en tire Husserl, cependant, c'est que vivre le vécu dans l'immanence — et se rapporter à *travers* lui à des objets qui le transcendent — n'est pas encore prendre le vécu lui-même pour objet de connaissance ; cela suppose une réflexion particulière, marquée par une certaine structure de transcendance, en dépit de la co-appartenance du vécu thématisé et du vécu réflexif au même flux de conscience⁴¹.

James et Husserl se montrent donc tous deux insatisfaits de la notion brentanienne de « perception immanente ». Toutefois, ils en prennent en fait congé de deux manières totalement divergentes. De l'impossibilité d'une perception infaillible, James tire pour conséquence que l'expérience interne est une observation comme une autre et que la psychologie descriptive est une science empirique comme une autre, raison pour laquelle elle ne peut revendiquer aucun caractère d'évidence spécifique par rapport à d'autres sciences empiriques. Pour Husserl, par contre, il y a bien une spécificité de l'évidence phénoménologique, en ce qu'elle peut être parfaitement adéquate, c'est-à-dire que « ne subsiste en elle aucun reste d'intention qui doive encore attendre son remplissement »⁴² ; mais cela n'est précisément possible que parce qu'elle n'est pas la simple perception sensible d'une *réalité* — toute réalité étant nécessairement transcendante, quoiqu'en pense Brentano. La phénoménologie n'est donc pas la science empirique des réalités internes, raison pour laquelle d'ailleurs Husserl se méfie — dès la première édition des *Recherches logiques*, mais bien plus nettement encore dans la seconde⁴³ — de l'expression de « psychologie descriptive », qui semble renvoyer à la description de réalités psychiques,

38. James, *Principles of Psychology*, I, p. 191.

39. Husserl, *Recherches logiques*, appendice, § 4, vol. III, p. 280-281 [Hua XIX/2, p. 761-762]. Dans la première édition, Husserl indique même que toute perception est « interprétation » (*Interpretation*).

40. *Ibid.*, p. 279-280 [Hua XIX/2, p. 760-761].

41. Sur cette distinction de la conscience de soi dans l'immanence et de la réflexion objectivante, cf. notamment nos analyses dans « Circulez ; il n'y a rien à voir ! De la vacuité d'une phénoménologie purement matérielle », in *Etudes phénoménologiques*, vol. 39-40, 2004, p. 142-143.

42. Husserl, *Recherches logiques*, appendice, § 6, vol. III, p. 288 [Hua XIX/2, p. 770]. Sur la notion husserlienne de perception « interne », c'est-à-dire immanente au vécu entendu dans le sens neutre qu'il a chez Hume, cf. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, p. 265-271, ainsi que la note 3 p. 275.

43. Husserl, *Recherches logiques*, Introduction, § 6, appendice 3, première édition, vol. II/1, première édition, p. 263-264 [Hua XIX/1, p. 24 note] ; seconde édition, p. 19-20 [Hua XIX/1, p. 23-24].

alors que les descriptions phénoménologiques ont en fait « le caractère d'analyses a priori »⁴⁴, car fondées dans des « intuitions d'essence »⁴⁵.

A défaut donc d'un accord complet, il est manifeste qu'il y a, entre les démarches de James et Husserl, de nombreuses convergences, sur la définition de l'objet et des méthodes de la science descriptive du vécu⁴⁶. Mais c'est aussi et peut-être surtout dans le contenu des différents chapitres des *Principles of Psychology* que Husserl a pu glaner de nombreuses richesses.

La première des qualités de cet énorme ouvrage de 1400 pages rédigé sur près de douze ans consiste bien sûr tout simplement en l'impressionnante quantité d'informations que recèle cet ouvrage, tant sur les théories psychophi-losophiques que sur les travaux empiriques psycho-physiologiques de l'époque. Travail quasi-encyclopédique, les *Principles* présentent dans les détails et en incluant de longues citations, les recherches, pour la plupart très récentes, de plus de 300 philosophes, psychologues et physiologistes, parmi lesquels Binet, Brentano, Charcot, Cohen, Comte, Darwin, Delbœuf, Ebbinghaus, Exner, Fechner, Galton, Helmholtz, Herbart, Hering, Hodgson, Janet, Jastrow, Lipps, Lotze, Mach, Mill, Schopenhauer, Sigwart, Spencer, Stumpf, Taine, Weber, Wolff ou Wundt. Lire les *Principles*, c'était par là même se mettre au courant de l'essentiel de la psychologie de l'époque.

Mais les *Principles* se distinguent aussi par les descriptions tout à fait originales auxquelles James lui-même se livre. Au début du chapitre IX⁴⁷, où commence vraiment le travail descriptif, James énumère cinq caractéristiques essentielles de la « pensée » : elle est, dit James, *personnelle*, *en changement perpétuel* et néanmoins *continue*, *ournée vers des objets indépendants d'elle* et *sélective*. C'est autour de ces différents traits de la pensée — ou de la conscience, terme privilégié dans le *Précis* — que s'articulent l'ensemble des chapitres suivants des *Principles*. En laissant à un autre travail⁴⁸ la question

44. Husserl, Edmund, « Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* », in *Articles sur la logique*, p. 396-397.

45. Husserl, *Recherches logiques*, Introduction, § 6, appendice 3, première édition, vol. II/1, seconde édition, p. 19 [Hua XIX/1, p. 23]. A noter que si Brentano insiste sur le privilège que revêt la « perception interne » en vertu de son immédiateté, il est aussi très conscient de tout le travail qu'implique, pour le psychographe, l'exploitation de telles perceptions internes. C'est en particulier ce que montre le chapitre de son cours de *Deskriptive Psychologie* (Hambourg, Felix Meiner, 1982) consacré à « la méthode correcte du psychographe ».

46. Notons que John Dewey pensait qu'une lecture non mentaliste et non naturaliste des descriptions jamesiennes du flux du vécu était possible (cf. sur ce point, Guillaume Garetta, « Le sujet comme « point de fuite ». Dewey et la psychologie de James », p. 31-53).

47. William James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. IX, p. 225. Dans le *Précis* (chap. XI, p. 230-231), il n'y a plus que quatre caractères, l'orientation vers des objets (caractère 4 de la liste ci-dessus) ayant disparu du programme de l'exposé, mais réapparaissant bien dans son développement (p. 249).

48. Cf. notre texte « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », soumis pour publication. Cf. aussi notre « Phénoménologie et pragmatisme : y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? » in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. IV, n° 3, 2008, p. 106-109 [En ligne : <http://popups.ulg.ac.be/bap.htm/>]

du caractère personnel ou non de la conscience, nous tâcherons ci-dessous de présenter successivement⁴⁹ l'analyse du *flux de conscience* et la théorie des *franges* ; la distinction, fondée sur cette théorie, de la *sensation* et de la *perception* et plus généralement la mise au point d'une théorie dynamique de l'intentionnalité ; enfin, la séparation radicalement antipsychologiste de la *pensée* et de son *contenu* avec, à la clé, la définition d'un sens très large d'*objet* et corrélativement d'*expérience*. Dans tous ces développements, s'exprime un double combat de James contre l'associationnisme empiriste d'une part et contre l'intellectualisme doublé de spiritualisme ou d'idéalisme transcendantal d'autre part. Aveuglés par leurs présupposés métaphysiques, les penseurs de ces deux traditions se sont, selon James, montrés incapables de décrire ce qu'il suffisait pourtant de *voir*.

Le flux de conscience et la théorie des franges

Le fait de conscience le plus fondamental, dit James, c'est que « du penser poursuit son cours (*thinking goes on*) »⁵⁰. La pensée est un flux qui ne cesse de se dérouler et où tout est dès lors en perpétuel changement :

Bien que nous puissions, dans la conversation ordinaire, parler d'avoir (*get*) une nouvelle fois la même sensation, nous ne pourrions jamais le faire en toute exactitude théorique ; et ce qui était vrai de la rivière de la vie, il serait certainement vrai de le dire avec Héraclite de la rivière du sentiment élémentaire : on ne descend jamais deux fois dans le même flux (*stream*)⁵¹.

Telle qu'elle est héritée de Locke notamment, la psychologie traditionnelle postule l'existence d'unités de conscience — les « idées » ou les « impressions » — qui apparaissent, disparaissent et réapparaissent à l'esprit. Or pour James, cette image est fausse :

Une idée ou représentation qui existerait de manière permanente et ferait son apparition à intervalles réguliers devant les rampes de la conscience, est une entité aussi mythologique que le valet de pique⁵².

Ce qui est immédiatement donné, dit James, c'est un *flux* sans cesse changeant, au sein duquel seulement on peut chercher à discerner, par analyse,

49. Dans les pages suivantes, notre présentation des différentes caractéristiques de la pensée ne pourra éviter une certaine circularité, chacun des développements présupposant presque tous les autres. Nous ne ferons cependant, à cet égard, que reproduire les difficultés auxquelles James lui-même fut confronté (cf. sur ce point Wilshire, Bruce, *William James and phenomenology: a study of The principles of psychology*, Bloomington, Indiana University Press, 1968, p. 108-109).

50. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. IX, p. 224.

51. *Ibid.*, p. 233.

52. *Ibid.*, p. 236.

des « éléments ». Contrairement à ce que soutient l'empirisme atomiste et associationniste, la psychologie ne doit pas partir du « simple » et en montrer la *synthèse*, mais partir du donné complexe pour en faire l'*analyse* par « discrimination »⁵³:

C'est l'ordre pédagogique qui m'a fait aller des données mentales concrètes et immédiates vers les soi-disant éléments psychiques, que, dans la nature des choses, nous n'apprenons à connaître qu'assez tard, et par le moyen d'abstractions. Sans doute, l'ordre inverse, celui qui consiste à « construire » l'esprit à l'aide « d'unités de composition », a pour lui le mérite de l'élégance de l'exposition et de la clarté des tables de matière ; mais la réalité et la vérité concrètes sont trop souvent le prix dont on paie ces avantages didactiques⁵⁴.

En croyant recomposer le flux par des combinaisons — naturelles ou rationnelles — d'unités simples, l'associationnisme comme l'intellectualisme ne parviennent jamais à retrouver ce qui fait précisément le flux, à savoir son changement perpétuel :

Ce qu'on doit admettre, c'est que les images délimitées de la psychologie traditionnelle ne forment que la toute petite partie de la vie effective de nos esprits. La psychologie traditionnelle parle comme celui qui dirait qu'une rivière ne consiste en rien d'autre qu'en seaux, en cuillerées, en flacons, en barils et en autres formes moulées d'eau. Même si les seaux et les flacons se trouvaient vraiment dans le flux, l'eau continuerait à s'écouler entre eux. C'est précisément cette eau libre de la conscience que les psychologues négligent résolument⁵⁵.

Or, qu'il faille restaurer « à la place qui leur revient dans la vie mentale » les états de conscience « flous et inarticulés » qui se donnent d'emblée, tel est, dit James, « ce sur quoi je tiens tant à faire porter l'attention »⁵⁶.

Le présupposé atomiste de la psychologie classique est, pour James, d'autant plus contestable que, même en procédant par analyse, on ne peut vraiment identifier des sensations simples qui apparaissent et réapparaissent. Nous n'avons, à vrai dire, jamais affaire deux fois à exactement la même sensation⁵⁷; il y a à cela des raisons tout à la fois psychologiques et neurophysiologiques. Dans la mesure où d'autres sensations ont affecté l'esprit entre les deux impressions laissées par un même objet, l'une et l'autre sont nécessairement reçues différemment :

53. James, *Précis de psychologie*, chap. XV, p. 346-347.

54. James, *Précis de psychologie*, avant-propos, p. 38-39 (trad. corrigée). Cf aussi chap. XI, p. 229.

55. James, *The Principles of psychology*, vol. I, chap. IX, p. 255. Passage marqué par Husserl dans son exemplaire personnel des *Principles*. Nous tenons à remercier Rudolf Bernet, directeur des Archives Husserl de Leuven, de nous avoir autorisé à ce consulter ce document.

56. James, *Précis de psychologie*, chap. XI, p. 246 (trad. corrigée).

57. *Ibid.*, p. 233.

Lorsqu'un fait identique se reproduit, nous devons le penser d'une manière nouvelle, le voir sous un angle quelque peu différent, l'appréhender dans des relations différentes de celles dans lesquelles il apparaissait la fois passée⁵⁸.

C'est là, dit James, une nécessité psychique qui a une explication physiologique :

Il est hors de question qu'un état cérébral dans sa totalité se reproduise à l'identique. Quelque chose qui lui ressemble peut se reproduire ; mais supposer qu'il se reproduise équivaldrait à admettre — ce qui est absurde — que tous les états qui étaient intervenus entre ses deux apparences étaient de pures non-entités et que l'organe était exactement comme il était avant son passage⁵⁹.

Il y a en fait, nous allons y revenir dans un instant, contamination incessante des vécus les uns par les autres dans la vie temporelle de l'esprit, de telle manière que deux vécus parfaitement identiques sont pour James totalement impensables. Ce qui peut, par contre, se représenter à l'identique, c'est un *objet* ou une qualité objective :

Ce qu'on reçoit deux fois, c'est le même OBJET. Nous entendons et réentendons la même *note* ; nous voyons la même *qualité* de vert ou sentons le même parfum objectif ou faisons l'expérience de la même *espèce* (*species*) de douleur⁶⁰.

Telle est d'ailleurs, nous le verrons, l'erreur majeure de la psychologie traditionnelle que d'avoir cru que les sensations et d'autres états subjectifs doivent être « identiques » parce que les qualités objectives qui se présentent en eux le sont.

Bien qu'elle soit changement perpétuel, la conscience est fondamentalement continue⁶¹ ; elle n'est pas succession discrète d'unités indépendantes, mais fusion permanente de ses « composantes », qui sans cesse déteignent les unes sur les autres. À vrai dire, « personne n'a jamais eu de sensation simple isolée »⁶². Le flux de la pensée, sa structure temporelle, fait précisément en sorte que les vécus « empiètent (*overlap*) » les uns sur les autres et dès lors s'influencent les uns les autres. En particulier, le vécu tout juste passé laisse une trace dans le présent : lorsqu'un « terme (*term*) » disparaît de l'esprit, dit James,

il laisse une influence spécifique derrière lui, avec pour effet de déterminer l'impulsion de pensée suivante d'une manière parfaitement caractéristique. Quelle que soit la conscience qui vienne ensuite, elle doit connaître le terme disparu et l'identifier comme différent de celui qui est là maintenant⁶³.

58. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. IX, p. 233.

59. *Ibid.*, p. 234.

60. *Ibid.*, p. 231. Cf. aussi *Précis de psychologie*, chap. IX, p. 233.

61. À cet égard, James renvoie à l'excellent chapitre de la *Psychologie* de Brentano sur l'unité de la conscience (James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. IX, p. 240 note).

62. *Ibid.*, p. 224.

63. *Ibid.*, p. 501.

C'est d'ailleurs précisément parce que, dans l'instant présent, apparaît cette différence, ce contraste, que le vécu passé est proprement conscient. À cet égard, la conscience n'intervient qu'« après coup » : « la conscience effective que nous avons de nos états est l'après-conscience »⁶⁴. Cette conscience après-coup, que James appelle « rétention (*retention*) »⁶⁵ se distingue de la réminiscence, du souvenir reproductif qui caractérise la mémoire au sens propre⁶⁶.

Si le passé ne devient conscient que dans le présent, le présent à l'inverse est habité par le tout juste passé et n'est donc pas purement ponctuel mais s'inscrit dans la durée⁶⁷. C'est cet instant présent qui n'est ni parfaite instantanéité ni pure présence que, à la suite d'un certain Clay, James appelle « présent spécieux (*specious present*) »⁶⁸. Contrairement à un pur présent instantané qui ne pourrait constituer que l'unité discrète d'une conscience discontinue, le présent spécieux déborde l'instant présent, tant et si bien qu'il n'y a pas à chaque fois rupture de la conscience, mais plutôt une sorte de « fondu enchaîné » :

Est-ce qu'une forte explosion ne partage pas en deux la conscience dans laquelle elle éclate brusquement ? Eh bien non ! Car jusque dans notre conscience (*awareness*) du tonnerre se glisse, pour s'y continuer, la conscience du silence antérieur : ce que nous entendons dans un coup de tonnerre, ce n'est pas le tonnerre *pur*, mais le « tonnerre — qui — rompt — le silence — et — contraste — avec — lui ». Notre sensation (*feeling*) d'un seul et même coup de tonnerre objectif sera assez différente selon qu'elle rompt ainsi le silence ou qu'elle continue un autre coup de tonnerre. Nous pensons que le tonnerre en lui-même tue le silence, mais la sensation du tonnerre est aussi sensation du silence tout juste passé. Il serait bien difficile de trouver dans une conscience concrète une sensation si limitée au présent qu'on n'y découvre aucun lambeau du passé immédiat⁶⁹.

64. *Ibid.*, chap. XVI, p. 644.

65. *Ibid.*, p. 653.

66. *Ibid.*, p. 648 ; p. 653.

67. Bien que le titre même du présent article suggère qu'à divers égards (la continuité temporelle de la conscience, le combat contre l'atomisme, qu'il soit associationniste ou intellectualiste ; l'indétermination ontologique de la conscience avant l'apparition de la subjectivité) les conceptions de la conscience qui font la parenté du premier Husserl à James les rapprochent aussi l'un et l'autre de Bergson, nous ne nous intéresserons pas du tout ici à ce dernier. Pour un bon aperçu des nombreux points de convergence qui lient — mais aussi des profond écarts qui séparent — les thèses bergsoniennes et jamesiennes en psychologie, en théorie de la connaissance et en « métaphysique », cf. Frédéric Worms, « James et Bergson : lectures croisées », *Philosophie*, numéro 64, déc. 1999, p. 54-68.

68. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. XV, p. 609. Sur l'influence que des expériences de Wundt ont pu avoir sur la thématisation jamesienne du « *specious present* », cf. Stevens, Richard, *James and Husserl : the foundations of meaning*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 59.

69. James, *Précis de psychologie*, chap. XI, p. 239-240 (trad. corrigée).

En outre, le vécu présent est habité par le vécu futur sous la forme d'« anticipations ». Lorsqu'on me crie « Regarde ! », je me tourne dans le présent vers certaines impressions futures :

Probablement personne ne niera l'existence d'une affection de conscience résiduelle, un sens de direction d'où une impression est sur le point d'arriver alors qu'aucune impression positive n'est encore là⁷⁰.

Bien plus, cette anticipation de l'impression future est partiellement déterminée : à une conférence de philosophie, je ne m'attends pas à entendre les mots « facture de plombier », comme le montre le choc que je ressens si je les entends⁷¹.

Telle est toute l'importance des phénomènes de « franges ». Les franges sont tous les halos, les sous-entendus (*overtone*)⁷² qui entourent le vécu présent et le renvoient vers les vécus passés ou à venir⁷³, mais aussi éventuellement vers d'autres vécus qui lui sont simultanés et avec lesquels il est une fois encore en situation de chevauchement ou d'empiètement réciproque⁷⁴. C'est cette dynamique du flux du vécu qui explique qu'il ne puisse y avoir de sensation isolée :

Nos sensations ne sont pas contractées et notre conscience ne se réduit jamais aux dimensions d'une étincelle de ver luisant. La connaissance d'autres parties du flux, passées ou futures, proches ou lointaines, est toujours mixée avec notre connaissance de la chose présente⁷⁵.

On ne peut évidemment s'empêcher d'établir un lien très étroit entre ces analyses de James et les descriptions de la conscience que Husserl propose dans ses célèbres *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905⁷⁶, lesquelles

70. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. IX, p. 251.

71. *Ibid.*, chap. IX, p. 262.

72. Le terme anglais « *overtone* » renvoie évidemment à l'allemand « *Obertöne* » et à l'influence « harmonique » des vécus les uns sur les autres, qu'étudiait aussi Carl Stumpf.

73. James parle à leur égard de vécus non présents et donc « *faint* » (*The Principles of Psychology*, vol. I, chap. IX, p. 258), de « vides intensément actifs » (*Précis de psychologie*, chap. IX, p. 244-245), mais aussi de « modification de la conscience (*consciousness affection*) » (*Ibid.*, p. 244).

74. James, William, *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2007, leçon VII, p. 192-193.

75. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. XV, p. 606. Nous vivons constamment « prospectivement et rétrospectivement », dira James dans les *Essais d'empirisme radical* (Paris, Flammarion, 2007, essai II, p. 84). Dans ses textes ultérieurs, James renverra régulièrement à ses *Principes* pour sa théorie des franges (ex. : *Essais d'empirisme radical*, essai IV, p. 112-113). Il renverra également à la durée bergsonienne, qu'il présente de la manière suivante dans ses conférences sur l'« Univers pluraliste » (leçon VI, p. 171) : « Le passé et le futur, par exemple, séparés conceptuellement par cette coupure que nous appelons présent et définis comme les deux côtés opposés de celui-ci, sont dans une certaine mesure, si peu que ce soit, co-présents l'un à l'autre partout dans l'expérience ».

76. Husserl, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, 1964.

cherchent précisément à revenir en-deçà de la structure intentionnelle de la conscience — que Brentano considérerait comme primitive — pour rendre compte des conditions même de sa propre constitution. Dans ces leçons, on retrouve la *priorité du flux sur ses « instants »* ; la notion de *rétenion* et l'idée que la conscience ne peut se produire qu'après coup et par contraste de l'impression tout juste passée avec l'impression présente⁷⁷ ; plus généralement, la *contamination* des sensations les unes par les autres qui résulte de leurs *empiètements* réciproques ; mais aussi, nous allons y venir, l'idée que ces contrastes et ces similitudes résultant des empiètements sont le fondement de toute *comparaison* et de toute *objectivation*. Cette dernière idée, qui est sous-jacente aux *Leçons* de 1905, constitue la racine de plusieurs développements ultérieurs parmi les plus importants de la phénoménologie husserlienne, en particulier la conception du vécu comme structure d'horizon — structure constitutive de l'intentionnalité de la conscience⁷⁸ —, mais aussi les analyses sur les synthèses passives, analyses qui donneront sa forme définitive à la théorie phénoménologique de l'intentionnalité et feront par ailleurs pleinement droit à l'empirisme étendu que Husserl défendait depuis les *Recherches logiques* et même la *Philosophie de l'arithmétique*.

L'activité sélective de la conscience et son orientation vers des objets

Pour poursuivre ce rapprochement, repartons de ce que disent les *Principles of Psychology* de la structure de la conscience. Loin de se contenter d'assurer la continuité du flux, les « franges », par les transitions qu'elles assurent entre des vécus sans cela réduits à leur impressivité instantanée, rendent les sensations *comparables*. Du fait des empiètements, certains contrastes et certaines ressemblances entre les vécus successifs deviennent perceptibles :

Il y a, dit James, une réelle sensation de différence, éveillée par le choc de transition d'une perception à une autre qui ne lui est pas semblable⁷⁹.

De même, il peut y avoir un choc de « similitude (*likeness*) »⁸⁰. Or ces transitions-comparaisons ont pour conséquence remarquable d'ouvrir le champ de l'objectivité. En elles-mêmes, les sensations n'ont aucune *qualité objective* qui permette de les comparer les unes aux autres⁸¹ ; seules les transitions ressenties font surgir ces *qualités*. Par contraste et similitude avec d'autres vécus, une pure sensation devient « sensation de ».

77. Sur cette problématique générale, cf. les belles analyses de Daniel Giovannangeli dans *Le retard de la conscience* (Bruxelles, Ousia, 2001).

78. Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* (§ 81, p. 275 [Hua III, p. 198]), Husserl renverra explicitement à ses *Leçons* de 1905 sur la question de la temporalité de la conscience avant de thématiser plus généralement la structure d'horizon qui confère à la conscience son intentionnalité.

79. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. XIII, p. 495.

80. *Ibid.*, p. 529.

81. *Ibid.*, chap. VI, p. 157.

La simple fréquentation (*acquaintance*) du monde peut alors faire place à une authentique connaissance du monde, un « *knowledge about* »⁸²:

Si nous considérons la fonction cognitive de différents états d'esprit, nous pouvons être assurés que la différence entre ceux qui sont de simple "*acquaintance*" et ceux qui sont des "*knowledge about*" est pour la plupart entièrement réductible à l'absence ou à la présence de franges ou de sous-entendus psychiques. La connaissance à propos d'une chose est connaissance de ses relations. Sa fréquentation (*acquaintance*) est limitation à la simple impression qu'il fait. De la plupart de ses relations, nous ne sommes conscients que de manière naissante et pénombrale au travers de la frange d'affinités inarticulées qui se rapporte à lui⁸³.

C'est sur cette démarcation de l'*acquaintance* et du *knowledge about* — et sur la théorie des franges que, chez lui, cette démarcation présuppose —, que James fonde la distinction entre sensation et perception⁸⁴. Une sensation isolée, avons-nous dit, est impossible ou alors seulement dans les tout premiers jours de la vie⁸⁵. Une telle sensation ne serait d'ailleurs en aucun cas connaissance. « Avoir » une sensation, dit James, ce n'est encore rien « connaître », au sens d'une connaissance descriptive et conceptuelle d'un objet indépendant⁸⁶. Comme le dit Condillac, la première fois que je vois la lumière, je ne connais pas la lumière, je *suis* la lumière⁸⁷; mon esprit ne *connaît* pas la lumière parce qu'il n'est encore rien d'autre qu'elle et ne peut l'observer à distance. Par contre, dès que plusieurs sensations différentes ont affecté l'esprit et que, par le phénomène des « franges », elles ont témoigné de leurs contrastes, l'esprit se met à percevoir :

La perception diffère de la sensation par la conscience de faits supplémentaires associés avec l'objet de la sensation⁸⁸.

Dans la mesure où cela est le cas de la quasi-totalité des vécus, c'est la *perception* qui est la règle, et la *sensation isolée*, envisagée dans sa pureté, n'est en fait qu'une « abstraction »⁸⁹. À cet égard, il est totalement faux de dire,

82. James présente cette distinction, qu'il tient de John Grote, dans les *Principes* (*Ibid.*, chap. VIII, p. 221-223).

83. *Ibid.*, chap. IX, p. 259. Passage marqué par Husserl dans son exemplaire personnel des *Principes*.

84. *Ibid.*, chap. XVII, p. 1-2.

85. *Ibid.*, chap. XVII, p. 7. Passage marqué par Husserl dans son exemplaire personnel des *Principes*. Cf. aussi *Précis de psychologie*, chap. II, p. 55 ; et, plus tard, *Essais d'empirisme radical*, essai III, p. 90.

86. *Ibid.*, chap. VI, p. 174.

87. *Ibid.*, vol. II, chap. XVII, p. 4.

88. *Ibid.*, chap. XIX, p. 77.

89. *Ibid.*, chap. XVII, p. 3. Passage marqué par Husserl dans son exemplaire personnel des *Principes*. Cf. *Précis de psychologie*, chap. XV, p. 345-346 : « A coup sûr, ni "l'impression simple" de Hume, ni "l'idée simple" de Locke ne sont jamais réalisées dans l'expérience ; ce sont des abstractions » (trad. corrigée).

comme le fait la psychologie traditionnelle, que la sensation est une « partie » de la perception, d'autant que, comme la conscience vient après coup, il est très fréquent que la sensation de départ ait déjà disparu au moment où on perçoit⁹⁰.

Fidèle à sa méthode, James met en avant une explication neurophysiologique au phénomène des franges et à la transformation consécutive des sensations en perception : chaque sensation laisse, dit-il, derrière elle des traces neuronales qui influent sur la réception postérieure de nouvelles sensations⁹¹. Dès lors, si on peut dire qu'« une partie de ce que nous percevons vient par nos sens de l'objet devant nous », une autre partie vient toujours selon James « de notre propre tête »⁹². C'est en ce sens en fait que la conscience peut être dite active et sélective⁹³. Sans qu'il soit besoin de faire encore référence à quelque attention ou délibération volontaire que ce soit, la conscience, en vertu de son propre passé⁹⁴, met en relief certains aspects, certains traits de la sensation : « Accentuation et emphase sont présents dans toute perception que nous avons »⁹⁵. La pensée est active parce qu'elle est temporelle et qu'elle contraste les sensations :

Hors de ce qui, en soi-même, est un continuum indiscernable et fourmillant, vide de toute distinction et de toute emphase, nos sens, en faisant attention à ce mouvement et en ignorant tel autre, en font un monde plein de contrastes, d'accentuations tranchantes, de changements abrupts, de lumière et d'ombre expressive (*picturesque*)⁹⁶.

A cet égard, il y a bien, dans le flux du vécu lui-même, une certaine mise en forme du matériau sensoriel, mise en forme qui fait la spécificité de tel ou tel esprit :

En bref, l'esprit travaille sur les données qu'il reçoit très largement comme un sculpteur travaille sur son bloc de pierre. En un sens, la statue était là pour l'éternité. Mais il y en avait un millier de différentes à côté d'elles, et seul le sculpteur est à remercier d'avoir extirpé celui-là des autres. C'est ainsi que les mondes de chacun d'entre nous, aussi différentes que peuvent être nos vues à leur égard, sont tous enchâssés dans le chaos de sensations primordial qui donna indifféremment la simple matière à la pensée de chacun d'entre nous⁹⁷.

90. James, *The Principles of Psychology*, vol. II, chap. XVII, p. 5-6.

91. *Ibid.*, chap. XIX, p. 76-78. Cf aussi *Précis de psychologie*, chap. II, p. 55-56.

92. James, *The Principles of Psychology*, vol. II, *op cit.*, chap. XIX, p. 103.

93. *Ibid.*, vol. I, *op cit.*, chap. V, p. 139.

94. À l'égard des principes passifs de cette attention de l'esprit, James parle de « motivation » (*Ibid.*, chap. XI, p. 417. Cf aussi *Précis de psychologie*, chap. XIII, p. 316). À l'attention passive, James oppose cependant une attention libre (p. 335).

95. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. IX, p. 284.

96. *Ibid.*, chap. IX, p. 284-285.

97. *Ibid.*, chap. IX, p. 288.

Consacré à la perception et singulièrement à la perception visuelle, le chapitre XX des *Principles* — que Husserl a lu très attentivement⁹⁸ —, regorge alors d'exemples de structuration perceptive du donné sensoriel provenant d'études sur les « impressions rétinales ambiguës »⁹⁹ qui préfigurent les travaux des théoriciens de la Gestalt.

Que la conscience soit d'emblée sélective, ce que négligent les sensualistes, pour lesquels l'expérience suppose une pure passivité¹⁰⁰, mais c'est aussi ce que mécomprendent les intellectualistes, qui rapportent toute synthèse perceptive à l'activité rationnelle d'un sujet disposant de principes et de formes à priori¹⁰¹. Empiristes et rationalistes, persuadés qu'il n'y a d'expérience que du simple, omettent tous les vécus de transition, de contrastes ou de similitudes qui sont pourtant au fondement de toutes les synthèses. Et c'est cet aveuglement aux transitions qui les oblige à échafauder des théories spéculatives sur les principes de liaison des impressions sensibles. Parce qu'ils se trompent sur la nature même de ces impressions, sensualistes et intellectualistes sont contraints de chercher dans les fonctions supérieures de l'esprit ou dans les mécanismes d'association les principes de la synthèse des sensations.

Dans la théorie des « franges », se dessinent donc chez James les linéaments d'un empirisme radical¹⁰² qui affirme que les relations de similarité ou de contraste entre les sensations et tous les objets complexes ou abstraits issus de ces relations sont en fait bien donnés dans l'expérience, celle des transitions continues ou contrastées entre vécus :

[Les relations] font indéniablement partie de l'expérience pure ; cependant, alors que le sens commun et ce que j'appelle l'empirisme radical soutiennent tous deux qu'elles sont objectives, le rationalisme et l'empirisme traditionnel prétendent qu'elles sont exclusivement "l'œuvre de l'esprit" — l'esprit fini ou l'esprit absolu, selon le cas¹⁰³.

98. En attestent les notes de Husserl en marge de son exemplaire personnel des *Principles* (conservé aux Archives Husserl à Leuven), mais aussi quelques notes libres de Husserl commentant certaines des analyses du chapitre XX des *Principles* sur la perception de l'espace (manuscrit K I 33, p. 56-68).

99. *Ibid.*, vol. II, chap. XX, p. 231 et sq.

100. *Ibid.*, vol. I, *op cit.*, chap. XI, p. 402-403 ; contre Spencer.

101. À cet égard, James rendra hommage à Bergson pour avoir terrassé l'intellectualisme en montrant qu'il empêche de penser la continuité du réel (Cf. James, *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, leçon VI, mais aussi lettres de juin 1907 à Schiller et à Bergson lui-même (*William James. Extraits de sa correspondance*, p. 293-294)).

102. Cf. notre texte « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », soumis pour publication.

103. James, *Essais d'empirisme radical*, essai V, p. 124. Les *Essais d'empirisme radical* ne font en fait que répéter sur ce point les thèses des *Principles*.

À cet égard, le point de vue affirmé dans le chapitre XX des *Principles of Psychology* converge avec celui des travaux de Carl Stumpf, dont on sait qu'ils furent décisifs pour la formation de la *Gestalt-theorie*. Or, là encore, le premier Husserl s'inscrit dans la continuité directe de ces travaux, comme en témoignent ses analyses des « moments figuraux » ou des « contenus primaires » dans la *Philosophie de l'arithmétique*, mais aussi son plaidoyer dans la sixième *Recherche logique* pour une extension de l'idée d'expérience au-delà de l'intuition simple des empiristes jusqu'à ces intuitions « catégoriales » que sont les *formes sensibles* comme le rapport de position spatiale ou de contraste de clarté¹⁰⁴, mais aussi les *formes logiques* comme les rapports de prédication¹⁰⁵, de conjonction et de disjonction¹⁰⁶. Chez Husserl comme chez James, c'est évidemment avec ces formes qu'entre en jeu l'*appréhension* — sensible et intellectuelle¹⁰⁷ — et que la simple fréquentation sensible fait place à une authentique perception et connaissance à propos de...¹⁰⁸.

Le combat contre la « psychologist's fallacy »

Par ailleurs, avec la distinction de la sensation et de la perception, qui recouvre celle de la simple « *acquaintance* » et de l'authentique connaissance (« *knowledge about* »), James permet de comprendre que, grâce au phénomène des « franges », ce sont des *objets* à connaître qui apparaissent dans le flux de la conscience là où il n'y avait encore que l'immédiateté de la *sensation*. En effet, de par leurs contrastes avec d'autres sensations, les sensations acquièrent des contenus qui sont objectifs en ce qu'ils peuvent également apparaître dans d'autres sensations ou d'autres vécus :

Les mêmes contenus (*matters*) peuvent être pensés dans des portions successives du flux mental, et certaines de ces portions peuvent savoir qu'elles visent (*mean*) les mêmes contenus que d'autres portions visaient. On pourrait le formuler autrement en disant que l'esprit peut toujours projeter, et savoir quand il projette, de penser au Même¹⁰⁹.

104. Husserl, *Recherches logiques*, VI, § 50, vol. III, p. 193 [Hua XIX/2, p. 687-688].

105. *Ibid.*, § 40, vol. III, p. 160-163 [Hua XIX/2, p. 658-661].

106. *Ibid.*, § 51, vol. III, p. 194 [Hua XIX/2, p. 688-689]. D'où l'apparent « platonisme » des *Recherches logiques*, dont Husserl cependant se défend en soulignant précisément qu'il s'agit seulement de faire droit à certaines données incontestablement originaires (« Esquisse d'une préface aux *Recherches logiques* », in *Articles sur la logique*, p. 366-369 ; cf. aussi *Idées directrices pour une phénoménologie*, I, § 22, p. 72-73 [Hua III, p. 48-49] et déjà *Recherches logiques*, I, § 31, vol. II/1, p. 116 [Hua XIX/1, p. 106]).

107. Husserl, *Recherches logiques*, II, § 25, vol. II/1, p. 202 [Hua XIX/1, p. 176].

108. Cf. sur ce point les rapprochements qu'établissait Alfred Schutz dès 1941 dans « William James's concept of the stream of thought phenomenologically interpreted » et plus longuement une quinzaine d'années plus tard dans « Some structures of the life world », deux textes reproduits dans les *Collected papers* (La Haye, Nijhoff, 1975, vol. III ; cf. en particulier la p. 10 et les p. 120 et sq.). Cf. aussi les belles analyses de Richard Stevens qui voit dans l'*acquaintance* le correspondant jamesien de l'expérience antéprédicative (*James and Husserl*, p. 31-32) ou encore de la pré-donation passive (p. 65-66).

109. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. XII, p. 459.

Parce qu'il y a du Même, de l'identique fourni par les transitions, dira James dans ses *Essays on radical empiricism*, les sensations ne sont plus de purs « *that* » indéterminés¹¹⁰, mais elles acquièrent un contenu, un « *what* » défini¹¹¹ et ainsi une « référence objective »¹¹². L'expérience se dépasse vers quelque chose qui la transcende :

L'expérience est toujours « bordée (*fringed*) » par un *plus* qui la développe et la supplante (*supersede*) au fur et à mesure que la vie se déroule¹¹³.

Au-delà du senti, c'est un *pôle d'identité* qui est perçu, ou au moins visé (*meant*).

Insistons là-dessus avec James ; c'est de l'*objet* perçu et non de la pure sensation elle-même — simple « *that* » — qu'on peut dire au sens propre qu'il a telle ou telle *qualité*. Et, comme l'indiquent déjà clairement les *Principles*, ce n'est que rétrospectivement qu'on peut éventuellement attribuer à une sensation cette qualité qui est celle de l'objet :

Les qualités élémentaires de la sensation, clair (*bright*), bruyant (*loud*), rouge, bleu, chaud, froid, sont, il est vrai, susceptibles d'être utilisées à la fois dans un sens objectif et dans un sens subjectif. Elles désignent des qualités externes et les sensations que celles-ci suscitent (*arouse*). Mais le sens objectif est le sens original ; et, aujourd'hui encore, nous devons décrire un grand nombre de sensations par le nom de l'objet duquel nous les tenons le plus souvent [James cite l'exemple de la couleur orange]¹¹⁴.

Cette distinction de l'objectif et du subjectif¹¹⁵ est essentielle chez James et elle fonde tout son combat antipsychologiste. Ainsi, une relation pensée, qui relève du contenu (*connection thought of*), ne pourra jamais se réduire à une quelconque relation psychique entre pensées (*connections between thoughts*)¹¹⁶. Tout l'associationnisme, en fait, repose sur cette confusion du subjectif et de l'objectif, que James appelle « erreur du psychologue (*Psychologist's fallacy*) »¹¹⁷ ; les liens objectifs entre des contenus sont rabattus à des liaisons psychiques entre vécus subjectifs :

110. James, *Essais d'empirisme radical*, essai II, p. 76.

111. *Ibid.*, essai III, p. 90.

112. *Ibid.*, essai II, p. 75.

113. *Ibid.*, essai II, p. 75.

114. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. VII, p. 195. Pour Bruce Wilshire (*William James and Phenomenology : a Study of The Principles of Psychology*), c'est précisément cette thèse selon laquelle on ne peut spécifier un vécu que par son contenu objectif (et non par son affection subjective ou par ses conditions neurophysiologiques) qui fait de James un penseur de l'intentionnalité.

115. Pour James Edie (*William James and phenomenology*, Bloomington, Indiana Polis, 1987, p. 69), cette critique du phénoménalisme est — à côté de la critique de l'atomisme — le second versant du rejet jamesien de l'empirisme classique.

116. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. XIV, p. 551.

117. *Ibid.*, chap. VII, p. 196.

En désignant nos pensées par leurs objets, nous assumons presque tous que les pensées doivent être comme les objets. La pensée de plusieurs choses distinctes ne peut consister qu'en plusieurs parties distinctes de pensée, en "idées" ; la pensée d'un objet abstrait ou universel ne peut qu'être une idée abstraite ou universelle. [...] La pensée de l'identité récurrente de l'objet est regardée comme l'identité de sa pensée récurrente ; et les perceptions de multiplicité, de coexistence, de succession, sont séparément conçues comme ne pouvant être apportées que par une multiplicité, une coexistence, une succession de perceptions¹¹⁸.

L'associationnisme, cependant, dit quelque chose de vrai, à savoir qu'il existe des mécanismes d'habitude qui favorisent les transitions entre contenus similaires ou « contigus ». Mais ces mécanismes ne sont pas des combinaisons psychiques d'idées conçues d'après ces contenus ; ce sont des mécanismes purement neurophysiologiques :

La loi psychologique de l'association des objets pensés en vertu de leur contiguïté intérieure dans la pensée ou l'expérience serait donc un effet, dans l'esprit, du fait physique que les courants nerveux se propagent plus facilement à travers les systèmes de conduction qui ont été utilisés le plus souvent¹¹⁹.

En bref, la théorie associationniste doit, selon James, être dissoute au profit d'une part de la reconnaissance des *liaisons objectives entre contenus*¹²⁰ et d'autre part de l'identification de *mécanismes purement causaux entre états neuronaux* :

Tout le corps de la psychologie associationniste reste si vous avez traduit "idées" par "objets" d'un côté et par "processus cérébraux" de l'autre¹²¹.

Au sein même du flux de l'expérience et par le phénomène des « franges » se dégagent des contenus objectifs qui transcendent les sensations, non pas en tant qu'ils seraient extérieurs à l'expérience, mais en tant qu'ils sont communs à diverses sensations et identiques en chacune d'elles¹²². Or, dit James, de tels pôles d'identité ne sont pas nécessairement des choses, des réalités, mais ils peuvent aussi être n'importe quel contenu pensé, n'importe quelle signification¹²³. Les significations ont en effet, elles aussi, pour caractéristique de rester *identiques* à elles-mêmes malgré la constante transformation des vécus :

Chaque conception reste donc éternellement ce qu'elle est, et ne devient jamais une autre. L'esprit peut changer ses états et ses significations à différents moments ; il peut abandonner une conception et en aborder une autre, mais la conception abandonnée ne peut en aucun sens intelligible être dite se changer en celle qui lui succède¹²⁴.

118. *Ibid.* Cf. aussi chap. IX, p. 236.

119. *Ibid.*, chap. XIV, p. 563.

120. *Ibid.*, p. 554.

121. *Ibid.*, p. 604. Cf. aussi *Précis de psychologie*, chap. XVI, p. 360.

122. *Ibid.*, chap. IX, p. 271-272.

123. *Ibid.*, chap. XII, p. 460.

124. *Ibid.*, p. 462. Cf. aussi p. 467-468.

Contrairement aux confusions qu'entretient la théorie moderne des « idées », James affirme non seulement qu'une même signification peut être pensée dans des vécus différents, mais qu'elle ne peut être pensée *que* dans des vécus différents¹²⁵. L'identité réside en effet dans le seul *contenu* des vécus et non pas dans un *état d'esprit* qui se représenterait à l'identique. Telle est, dit James, l'« erreur gigantesque » (*huge*) de la psychologie des idées que d'avoir cru que le support d'un même contenu doit nécessairement être le même état d'esprit récurrent¹²⁶, et d'avoir dès lors postulé l'existence d'idées simples immuables et réapparaissant de temps à autre dans l'esprit¹²⁷.

Sur une telle base, la question des idées abstraites ou des idées générales ne pouvait qu'être mal posée : l'abstraction ou la généralité dont il est question ne concerne évidemment que les contenus et non les impressions ou idées en tant qu'états mentaux. Dès lors, nier qu'il y ait des idées abstraites ou des idées universelles sous prétexte qu'il n'y a pas d'impressions sensibles abstraites ou universelles¹²⁸, c'est faire preuve d'une grave confusion : l'erreur du psychologue (*Psychologist's fallacy*). Un état mental ne doit pas nécessairement avoir les caractéristiques de son contenu, et être lui-même partiel ou abstrait parce que son contenu est partiel ou abstrait :

Mill et les autres croient qu'une pensée doit être ce qu'elle vise (*means*) et viser ce qu'elle est ; et que si elle est l'image d'un individu entier, elle ne peut pas viser une partie de lui à l'exclusion du reste¹²⁹.

La « conception » d'universaux et de qualités abstraites n'est en fait qu'un cas particulier de visée d'objectivité :

En vérité, en comparaison du fait extraordinaire que des pensées, aussi différentes qu'elles soient par ailleurs, peuvent porter sur un même objet, c'est une question de détail de savoir si ce « même » est une chose singulière, une classe entière de choses, une qualité abstraite ou même quelque chose d'inimaginable¹³⁰.

Comme n'importe quel pôle d'identité ou d'objectivité, les significations universelles ou abstraites transcendent les états mentaux singuliers qui les visent. Et James rapporte une fois encore cette transcendance au phénomène des impressions de transition et aux franges¹³¹ qui entourent toute impression initiale d'une « conscience vague » qui la dépasse¹³².

125. *Ibid.*, p. 480.

126. *Ibid.*, p. 480-481.

127. *Ibid.*, chap. XIV, p. 553. Cf. aussi vol. II, chap. XVII, p. 27.

128. *Ibid.*, vol. I, chap. XII, p. 468-471. Contre Berkeley.

129. *Ibid.*, p. 471 ; cf. aussi p. 476 pour une critique similaire des idées universelles.

130. James, *Précis de psychologie*, chap. XIV, p. 342-343 (trad. corrigée).

131. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, chap. XII, p. 472.

132. *Ibid.*, p. 473.

Cette conception généralisée de l'objectivité comme identité va même chez James jusqu'au contenu propositionnel, qui doit être considéré comme un objet à part entière :

Si quelqu'un demande ce qu'est l'objet de l'esprit lorsque vous dites "Colomb a découvert l'Amérique en 1492", la plupart des gens répondront "Colomb" ou "l'Amérique" ou, tout au plus, "la découverte de l'Amérique". Ils désigneront un moyen substantif de la conscience et diront que la pensée est à propos de (*about*) lui — comme c'est en effet le cas — et ils appelleront cela "l'objet de votre pensée". En réalité, c'est généralement seulement l'objet grammatical, ou plus probablement le sujet grammatical, de votre énoncé. C'est au plus votre "objet fractionnel", le thème (*topic*) de votre pensée, le sujet (*subject*) de votre discours. Mais l'Objet de votre pensée est en réalité son contenu ou sa livraison tout entière, rien de plus rien de moins [...] Ce n'est rien d'autre que l'énoncé entier "Colomb — a — découvert — l'Amérique — en — 1492"¹³³.

Un tel contenu objectif est certes complexe ; cela ne veut une fois encore pas dire que l'état mental qui le pense doit avoir la même complexité :

Aussi complexe que l'objet puisse être, la pensée de cet objet est un état de conscience indivis¹³⁴.

Bien que préoccupée de la genèse des vécus, la psychologie de James n'est donc en rien incompatible avec la reconnaissance d'objets « idéaux »¹³⁵ et de significations immuables entre lesquelles existent a priori des lois nécessaires¹³⁶ :

L'esprit est rempli de relations nécessaires et éternelles qu'il trouve parmi certaines de ses conceptions idéales, et qui forment un système déterminé, indépendant de l'ordre de fréquence dans lequel l'expérience peut avoir associé les originaux des conceptions dans l'espace et dans le temps¹³⁷.

Tout le dernier chapitre des *Principles* est d'ailleurs consacré à délimiter une sphère pour les « propositions rationnelles »¹³⁸ qui composent les sciences a priori de la classification, de la logique et des mathématiques¹³⁹. James s'y affirme alors résolument antipsychologiste :

Les sciences pures expriment exclusivement des résultats de comparaison ; la comparaison n'est pas un effet concevable de l'ordre dans lequel les impressions

133. *Ibid.*, chap. IX, p. 275. Passage marqué par Husserl dans son exemplaire personnel des *Principles*.

134. *Ibid.*, p. 276.

135. *Ibid.*, chap. XI, p. 417.

136. *Ibid.*, vol. II, chap. XXVIII, p. 618.

137. *Ibid.*, p. 661.

138. *Ibid.*, p. 644.

139. *Ibid.*, p. 641.

externes font l'objet d'expérience [...]; dès lors les sciences pures forment un corps de propositions avec lequel l'expérience génétique n'a rien à voir¹⁴⁰.

On comprend alors tout l'intérêt que Husserl a pu porter aux travaux de James. Car non seulement James échappe au psychologisme et fait droit à une structure de l'intentionnalité qui distingue les vécus de leurs contenus objectifs, mais, en outre, il s'efforce de penser comment le flux du vécu doit nécessairement se structurer intentionnellement et engendrer la transcendance des contenus idéaux. Comme ce sera le cas de Husserl dans les *Leçons* de 1905, c'est, en bref, *l'auto-animation du flux de la conscience* que James cherche à penser dans les *Principles*; de par son essence même de flux continu, c'est-à-dire rétensionnel et protensionnel, le vécu ne peut se complaire dans l'immanence, mais il doit *nécessairement* se rapporter à des objets transcendants¹⁴¹. Le lien de l'intentionnalité avec la structure temporelle de la conscience, voilà ce que, selon Husserl, James a pu mieux penser que Brentano.

Qu'avec sa théorie des franges, James soit un des meilleurs penseurs de l'intentionnalité, c'est ce dont Husserl n'a jamais douté, comme le montre son intérêt constant pour cette théorie. Ainsi, en 1893, alors qu'il essaie, dans « Intuition et représentation, intention et remplissement », de penser les arrière-fonds non intuitifs que comportent toute conscience de l'objet, Husserl renvoie déjà aux « franges » de James :

Les circonstances sont, en tant que moments qui n'attirent pas l'attention, fondues d'une certaine façon dans les contenus, James dirait en tant que "*fringes*"; et elles ne se détachent, dans l'analyse psychologique, que comme un accompagnement irréel¹⁴².

L'année suivante, dans ses « Études psychologiques sur la logique élémentaire », c'est encore à propos des arrière-fonds, des contenus « accessoires (*neben*) » qu'il renvoie à James¹⁴³. Et déjà, avec ces arrière-fonds, c'est de l'intentionnalité de la conscience qu'il est question :

Je viens, écrit Husserl dans le § 7 de la seconde partie, de désigner la représentation comme une fonction excessivement remarquable. [...] En soi, il est déjà extrêmement remarquable qu'un acte psychique puisse renvoyer, par-delà son

140. *Ibid.*, p. 641.

141. Sur ce point, cf. nos textes « Voir comme, noèse, jeux de langage et monde de la vie » (in Jocelyn Benoist et Sandra Laugier, dir., *Husserl et Wittgenstein*, Hildesheim, Olms, 2004, p. 185-210 en particulier p. 198-201) et surtout « Circulez; il n'y a rien à voir. De la vacuité d'une phénoménologie purement matérielle » (in *Études phénoménologiques*, vol. 39-40, 2004, p. 123-169), lequel prend appui sur cette auto-animation du flux de conscience pour rejeter tout à la fois une conception strictement égologique de l'idéalisme — et de l'hylémorphisme — transcendantal et l'idée d'une phénoménologie purement matérielle.

142. Edmund, Husserl, « Intuition et représentation, intention et remplissement », in *Sur les objets intentionnels*, p. 231 [Hua XXII, p. 283].

143. Husserl, Edmund, « Études psychologiques sur la logique élémentaire », in *Articles sur la logique*, p. 152 note [Hua XXII, p. 114].

contenu immanent, à quelque chose d'autre qui n'est conscient d'aucune façon. Et pourtant il semble que nous en ayons conscience d'une certaine façon ; car, et ceci à nouveau est extrêmement remarquable, nous croyons, quand nous nous adonnons aux contenus représentatifs, nous occuper des objets représentés eux-mêmes¹⁴⁴.

Dans des textes plus tardifs de Husserl, la théorie jamesienne des « franges » sera d'ailleurs explicitement rapportée à la théorie brentanienne de l'intentionnalité, comme dans le § 24 de la *Philosophie première*¹⁴⁵ ou dans le § 72 de la *Krisis*, où Husserl rend hommage à James pour avoir été le seul qui ait « prêté attention — sous le titre de “fringes” — au phénomène d'horizon »¹⁴⁶. Dans ces textes, Husserl nuance cependant ses éloges par des réserves qui relèvent de l'écart désormais marqué entre sa propre adoption de l'idéalisme transcendantal et la conversion de James au pragmatisme. Nous renvoyons sur ce point le lecteur à une étude que nous avons publiée ailleurs¹⁴⁷. Mais ce qui importe ici, c'est de souligner une certaine supériorité que Husserl reconnaît au fond à James sur Brentano, à savoir de proposer, avec les franges, une théorie *dynamique* de l'intentionnalité, là où Brentano en faisait une structure primitive de la conscience sans interroger suffisamment la manière dont elle s'engendre elle-même nécessairement dans le flux du vécu.

Bien plus, c'est en fournissant ainsi une description de l'émergence de la structure intentionnelle dans le flux de conscience que James offre à Husserl des clés pour penser conjointement tout à la fois la formation des contenus objectifs dans les vécus de la conscience et leur autonomie par rapport à ces derniers. Car, en effet, que la préoccupation jamesienne pour l'« origine » de la structure intentionnelle ne soit pas l'indice d'un abandon du point de vue purement *descriptif* au profit de questions *génétiques* et *explicatives*, et en définitive d'un retour du psychologisme, c'est ce dont Husserl se montre parfaitement convaincu. À cet égard, le débat avec Cornelius dans les recensions de 1896, mais aussi et surtout dans le § 37 et l'appendice au § 39 de la seconde *Recherche logique*, est très éclairant : « disciple moderne de Hume », Cornelius a, selon Husserl, simplement repris le projet humien d'explication naturaliste des mécanismes de la connaissance humaine en maintenant toutes les confusions psychologues, l'aménageant seulement au moyen de théories psychologiques contemporaines comme celle des « franges », empruntée à

144. *Ibid.*, p. 159-160 [Hua XXII, p. 120].

145. « L'attention de William James a été attirée par les premières indications de Brentano sur les caractères spécifiques de l'intentionnalité » (Husserl, Edmund, *Philosophie première, I. Histoire critique des idées*, Paris, Vrin, 1970, 23^e leçon, p. 237 [Hua VII, p.165]).

146. Edmund, Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 72, p. 296 [Hua VI, p. 267].

147. Sur ce point, cf. notre texte « Phénoménologie et pragmatisme : y a-t-il rupture ou continuité entre attitudes théoriques et attitudes pratiques ? » in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. IV, n° 3, 2008, p. 81-123. [En ligne : <http://popups.ulg.ac.be/bap.htm/>].

James. Or, qu'il y ait chez James bien plus qu'une théorie de la nature psychique humaine, mais qu'il y ait une authentique théorie non psychologiste de l'intentionnalité, c'est ce que, affirmant explicitement ses dettes à l'égard de James, Husserl répond à Cornelius :

Cornelius a emprunté à William James sa manière de combattre la « psychologie de la mosaïque mentale », sa théorie des franges, mais non pas sa position concernant la théorie de la connaissance. James ne modernise pas, comme je crois pouvoir le dire de Cornelius, la philosophie de Hume. Et il ressort du présent ouvrage [les *Recherches logiques*] combien peu les observations géniales de James dans le domaine de la psychologie descriptive des vécus de représentation obligent à adopter le psychologisme. Car les progrès dont je suis redevable à ce remarquable penseur en matière d'analyse descriptive, n'ont fait que favoriser mon abandon du point de vue psychologiste¹⁴⁸.

Loin de mêler actes et contenus sous la notion d'« idée » comme le font la plupart des théoriciens modernes de la représentation, James montre au contraire comment, en vertu de son dynamisme, le flux de conscience pose face à lui des contenus objectifs qui, en tant que pôles d'identité, transcendent chaque moment particulier du vécu dans lesquels ils se présentent. C'est pourquoi, loin de porter contre James, l'antipsychologisme qui est fermement exprimé dans les *Recherches logiques*, est en fait très proche de la critique jamesienne de l'erreur du psychologue (*Psychologist's fallacy*). Car c'est en opposant sans cesse les contenus objectifs aux actes de représentation que, non seulement les « Prolégomènes à la logique pure », mais aussi et surtout les six « Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance », s'opposent au psychologisme des théories modernes de la représentation.

À cet égard, bien sûr, Husserl n'est pas seulement en accord avec James, mais aussi avec une toute une série de logiciens ou théoriciens de la connaissance de la fin du XIX^e siècle, à commencer par Bolzano ou Lotze, mais aussi par ceux qui, au sein de l'école de Brentano, voient précisément cette distinction des actes et de leurs contenus objectifs dans la théorie de l'intentionnalité. Or, chez tous ces penseurs, à l'exclusion de Brentano lui-même — qui s'y refusait en vertu de convictions réistes strictes —, cette reconnaissance accordée à l'ob-

148. Husserl, *Recherches logiques*, II, § 39 appendice, p. 242 note [Hua XIX/1, p. 211 note].

jectivité idéale des contenus de pensée a aussi pour conséquence une extension inédite de la catégorie de l'objectivité¹⁴⁹, qui, comme nous l'avons vu chez James, en vient à inclure toutes les significations, y compris les significations propositionnelles. Et, une fois encore, c'est là un aspect important qu'on retrouve chez Husserl, dont les *Recherches logiques* plaident très explicitement pour une extension très large de la notion d'*objet* jusqu'à y inclure tout ce qui peut être l'objet d'une représentation et le sujet d'une proposition, ce qui, en vertu du principe de la nominalisation, est d'ailleurs le cas de toutes les significations qui interviennent dans des propositions et même des propositions elles-mêmes.

Avec cette conception très large de l'objectivité et la théorie de la genèse de ces contenus objectifs dans le flux de conscience, on trouve donc, dans les *Principles of Psychology*, certains des ingrédients essentiels qui feront la richesse de la phénoménologie des *Recherches logiques*. Et cela est d'autant plus vrai que, corrélativement à l'extension de la notion d'objet, Husserl plaide dans ce texte pour un élargissement de l'idée d'expérience au-delà de la simple impression sensible, élargissement qui, sous la notion d'« intuition catégoriale », permet de penser, comme le veulent Stumpf et James contre les associationnistes et les rationalistes, la donation intuitive des formes sensibles et même intellectuelles. Cette question de l'empirisme radical de Husserl — empirisme d'autant plus prégnant dans les *Recherches logiques* que le moi n'y est pas encore un *ego* transcendantal, mais bien, comme chez James, un objet lui-même constitué dans le flux de conscience —, cependant, fait l'objet d'un autre travail¹⁵⁰.

149. Benoist, qui rapproche lui aussi James et Husserl sur ce point, rappelle que Husserl hérite de Stumpf sa propre conception du *Sachverhalt*. Benoist montre en outre que cet accord sur les états de choses doit être replacé dans le cadre d'un accord plus général sur la reconnaissance de la matière intentionnelle, c'est-à-dire de l'objet dans le comment de ses déterminations (*als was*). Cf. aussi sur ce point les analyses d'Alfred Schutz dans le texte précité de 1941 (p. 11-12), analyses effectuées dans les termes jamesiens « *topic* » et « *object of thought* ». Cette distinction du *topic* et de l'*object of thought* est d'ailleurs au centre de la lecture de toute une série de commentateurs anglo-saxons de Husserl et notamment Bruce Wilshire (*William James and phenomenology: a study of The principles of psychology*), James Edie (*William James and phenomenology*) ou Richard Stevens (*James and Husserl*, p. 133 et sq.).

150. Cf. notre texte « James et Husserl : Perception des formes et polarisation des flux de conscience », soumis pour publication.

Controverse sur la causalité mentale dans l'action

Candida Jaci De Sousa Melo

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000433ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000433ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

De Sousa Melo, C. J. (2008). Controverse sur la causalité mentale dans l'action. *Philosophiques*, 35 (2), 345–367. <https://doi.org/10.7202/000433ar>

Résumé de l'article

Le problème métaphysique central en philosophie de l'esprit concerne la relation entre l'esprit et le corps des agents. Quand on tente d'expliquer, par exemple, le rapport entre les pensées et les actions humaines, on est alors immédiatement confronté avec la difficulté, apparemment insurmontable, d'expliquer la causalité mentale. On doit répondre à la question : nos états de pensée causent-ils effectivement ce que l'on fait? Bien sûr, nos croyances, nos intentions et nos désirs sont à la base de notre comportement, dira le sens commun et une longue tradition philosophique. Cependant, certains philosophes ont récemment manifesté des doutes à propos du rôle réel de nos pensées sur nos actions. Pour contrer ce scepticisme, il nous faut expliquer comment des états de pensée (considérés traditionnellement comme ontologiquement irréductibles aux états neuronaux) peuvent exercer leur rôle causal dans un monde fondamentalement physique. Je vais donner ici les raisons pour lesquelles je crois (comme beaucoup d'autres) que les états de pensée sont indispensables à l'explication complète de nos actions. Pour ce faire, je procéderai à une analyse approfondie de la relation entre la causalité mentale ou intentionnelle et la causalité physique. Je mettrai en perspective deux approches importantes sur la causalité mentale : celle de John Searle, qui défend la réalité des états mentaux et semble résister au réductionnisme, et celle de Jaegwon Kim, qui montre le péril auquel l'approche de Searle est exposée : la surdétermination causale! Selon Searle, le mental est un trait du monde physique (lequel est un système constitué de niveaux dont certains ont des traits mentaux). Aux yeux de Kim cette stratification en niveaux n'apporte aucune solution au problème de la causalité mentale. Kim a-t-il raison?

Controverse sur la causalité mentale dans l'action¹

CANDIDA JACI DE SOUSA MELO

Université du Québec à Trois-Rivières

Candida_jaci@yahoo.com

RÉSUMÉ. — Le problème métaphysique central en philosophie de l'esprit concerne la relation entre l'esprit et le corps des agents. Quand on tente d'expliquer, par exemple, le rapport entre les pensées et les actions humaines, on est alors immédiatement confronté avec la difficulté, apparemment insurmontable, d'expliquer la causalité mentale. On doit répondre à la question : nos états de pensée causent-ils effectivement ce que l'on fait ? Bien sûr, nos croyances, nos intentions et nos désirs sont à la base de notre comportement, dira le sens commun et une longue tradition philosophique. Cependant, certains philosophes ont récemment manifesté des doutes à propos du rôle réel de nos pensées sur nos actions. Pour contrer ce scepticisme, il nous faut expliquer comment des états de pensée (considérés traditionnellement comme ontologiquement irréductibles aux états neuronaux) peuvent exercer leur rôle causal dans un monde fondamentalement physique. Je vais donner ici les raisons pour lesquelles je crois (comme beaucoup d'autres) que les états de pensée sont indispensables à l'explication complète de nos actions. Pour ce faire, je procéderai à une analyse approfondie de la relation entre la causalité mentale ou intentionnelle et la causalité physique. Je mettrai en perspective deux approches importantes sur la causalité mentale : celle de John Searle, qui défend la réalité des états mentaux et semble résister au réductionnisme, et celle de Jaegwon Kim, qui montre le péril auquel l'approche de Searle est exposée : la surdétermination causale ! Selon Searle, le mental est un trait du monde physique (lequel est un système constitué de niveaux dont certains ont des traits mentaux). Aux yeux de Kim cette stratification en niveaux n'apporte aucune solution au problème de la causalité mentale. Kim a-t-il raison ?

ABSTRACT. — The central metaphysical problem in philosophy of mind is concerned with the mind-body relation. When we try to explain relations between human thoughts and actions, we are immediately confronted with the difficulty of explaining the mental causation. We need to answer the question : do our thoughts effectively cause what we do ? Of course, according to common sense and a long philosophical tradition, our beliefs, intentions and desires are causes of our behaviour. But certain philosophers have recently expressed doubts about the real role of our thoughts in our actions. To avoid skepticism, we should explain how mental states (traditionally conceived as ontologically irreducible to neuronal

1. Cet article est le texte révisé de ma conférence au « Colloque international sur les attitudes et actions dans le discours » en hommage à Raymond Klibanski, tenu à Trois-Rivières lors du 75^e Congrès de l'ACFAS, du 7 au 11 mai 2007. Je remercie D. Fiset, J.-L. Petit, D. Vanderveken et deux lecteurs anonymes de la revue *Philosophiques* pour leurs remarques critiques.

states) can play any role in a world that is fundamentally physical. I will give here reasons why I believe like others that mental states are indispensable to the complete explanation of our actions. For this, I will analyse the relation between mental and physical causations. I will consider two important approaches on mental causation : the approach of John Searle who claims the reality of mental states and is opposed to reductionism, and the approach of Jaewon Kim who shows the difficulty to which Searle is exposed : causal overdetermination ! According to Searle, mental properties are higher-level features in the physical world (a system organised in levels). According to Kim, the stratification in levels does not give any solution to the mental causation problem. Is Kim right or not ?

1. Introduction

De nombreux philosophes du courant analytique font actuellement des efforts considérables afin de déterminer si l'esprit joue réellement un rôle causal dans l'action humaine. Ils tentent de trouver une solution au problème de la causalité mentale. Il s'agit d'une extension du fameux problème de la relation entre la substance pensante (*res cogitans*) et la substance matérielle (*res extensa*) de Descartes. Dans son ontologie, Descartes distinguait les *substances mentales* qui *pensent* et dont les propriétés sont des *modes de pensée*, des *substances matérielles* qui sont *étendues* et dont les propriétés sont des *modes d'extension*. Dans son approche, les substances pensantes ne sont pas étendues et les substances étendues ne pensent pas. Donc, selon le *dualisme cartésien*, les traits de la pensée et ceux de l'extension s'excluent mutuellement. Descartes croyait cependant qu'il y avait quand même un lien entre les deux substances et que leur point de rencontre était l'épiphyse, qualifiée d'« organe de liaison ».

En philosophie de l'esprit, on ne considère plus le mental comme une substance immatérielle, métaphysiquement séparée de sa base physique (le corps/cerveau des agents). Les philosophes actuels qui défendent l'irréductibilité ontologique de l'esprit au corps se basent plutôt sur une autre forme de dualisme, celui des propriétés. Les partisans de ce nouveau courant défendent le monisme : la thèse selon laquelle, dans le monde il y a une seule substance, la substance physique. Cependant, cette substance peut avoir deux genres de propriétés : des propriétés mentales et des propriétés physiques — les premières étant irréductibles aux secondes. Cette approche pose néanmoins deux problèmes importants. Primo, si les propriétés mentales fonctionnent causalement et si on accepte le principe que le monde physique est causalement fermé, alors il y a surdétermination causale. Car si je lève intentionnellement mon index, cette action semble avoir deux causes : physique et mentale. Secundo, si les propriétés mentales n'exercent aucun rôle causal dans notre comportement, alors elles sont épiphénoménales. Dans ce cas, le mental doit être exclu des explications causales des actions. Donc, les partisans de l'irréductibilité du mental doivent répondre à la question : les propriétés mentales peuvent-elles figurer dans la structure des relations causales comme de véritables relata d'événements tels que les actions ?

J'aimerais présenter ce que j'appelle « le problème de la causalité mentale » en posant les questions suivantes : sommes-nous vraiment des agents capables de percevoir les objets et de représenter les faits du monde dans lequel nous vivons ? Sommes-nous réellement des êtres conscients lorsque nous accomplissons intentionnellement des actions afin de changer le monde et d'interagir avec d'autres ? Sommes-nous vraiment des êtres capables de réfléchir sur nos propres expériences : capables de les mémoriser et de se les remémorer lorsque nous en avons envie ? Sommes-nous réellement des êtres capables de raisonner sur la base de nos perceptions, croyances, intentions et désirs afin de décider et de délibérer sur les moyens à employer pour atteindre nos fins dans des circonstances totalement nouvelles ? À l'instar de la grande tradition philosophique, je pense que oui. Selon cette tradition, l'exercice de la pensée et l'action humaine sont fondamentalement caractérisés par la conscience (grâce à laquelle l'agent a une identité), par l'intentionnalité (grâce à laquelle il est dirigé vers les faits du monde) et par la rationalité (grâce à laquelle il fait des raisonnements théoriques et pratiques à partir de ses propres pensées). Pourtant, tenter d'expliquer pourquoi et comment un état conscient, intentionnel et rationnel peut causer un mouvement corporel (une action) reste une grande énigme philosophique.

On dit souvent que la source d'un problème philosophique est généralement liée à un conflit entre des hypothèses ou des croyances qu'on considère comme vraies. Il semble que le problème de la causalité mentale soit de cette sorte. D'une part, le sens commun et une longue tradition philosophique depuis les Grecs acceptent l'hypothèse que l'esprit fait une différence causale dans le monde. D'autre part, la tradition scientifique éminemment matérialiste et partisane du physicalisme² argumente que le monde est causalement fermé. Voici comment Jaegwon Kim présente « la fermeture causale du monde physique » : « *If a physical event has a cause at t, then it has a physical cause at t*³. » Ce

2. Le physicalisme est une doctrine selon laquelle tout ce qui existe est physique (monisme). Comme Tim Crane l'a souligné dans son article « The Mental Causation Debate », la motivation première du physicalisme était le besoin d'expliquer la place de la causalité mentale dans le monde physique. Les partisans de ce courant ont compris récemment que l'explication de la causalité mentale est leur plus grand problème. Certains d'entre eux tentent de le résoudre en défendant l'identité stricte entre le physique et le mental. Selon eux, si les propriétés mentales existent, elles sont alors identiques aux propriétés physiques. D'autres sont plus enclins à accepter l'existence du mental pour autant qu'il soit exhaustivement constitué ou composé d'éléments physiques. Dans cette optique, s'il y a des traits psychologiques dans le monde, ils sont fondamentalement constitués d'éléments physiques. D'autres comme Quine et les Churchland sont plutôt éliminativistes. Les articles de Tim Crane, « The Mental Causation Debate » in *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*, volume LXIX, 1995, p. 211-236, et « Against Physicalism » in the *Blackwell Companion to the Philosophy of Mind* (édité par Samuel Guttenplan, Oxford, Blackwell, 1995, p. 479-489) sont très éclairants sur la question.

3. J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 2005, Princeton University Press, p. 15. Ce principe est l'un des arguments les plus importants utilisés par les physicalistes contre la causalité mentale. Car si un événement physique a une cause, il a une cause physique suffisante. Les propriétés physiques sont alors causalement suffisantes pour leurs effets. Voir aussi l'article de D. Robb, « The Properties of Mental Causation » in *Philosophical Quarterly* 47, 1997, 178-95.

principe véhicule l'idée fondamentale selon laquelle le domaine physique est autosuffisant (*self-sufficient*)⁴ : on n'a pas besoin de sortir de ce domaine pour trouver la cause ou l'explication causale d'un événement physique, car tout ce qui se produit dans le monde physique est un effet (ou le résultat) d'une causalité physique antérieure et suffisante. Dans cette conception, tous les événements physiques peuvent être expliqués en termes de causalité physique, et ces explications établissent des conditions suffisantes pour produire l'événement qu'on tente d'expliquer.

Selon l'avis général, pareilles conditions rendent la défense de l'esprit très difficile. C'est pourquoi la clef de voûte de sa défense réside dans la causalité mentale. Il faut relever le défi de montrer l'indispensabilité de l'esprit dans le monde physique en expliquant par des arguments d'égale puissance pourquoi les propriétés mentales peuvent réellement causer d'autres événements.

Du défi à surmonter

Supposons que je *désire écrire* un poème, je *perçois* qu'il fait trop noir et je *crois* qu'en appuyant mon index sur l'interrupteur j'éclairerai ma chambre, alors je bouge *volontairement* mon corps afin de *tenter* d'appuyer mon index sur l'interrupteur de la lampe. On explique ainsi mon action en disant qu'elle est causée par des phénomènes mentaux tels que ma perception, mon désir, ma croyance, mon intention et ma tentative d'appuyer mon index sur l'interrupteur afin de changer l'état de choses du monde : passer de l'obscurité à la clarté. L'histoire causale de nos actions est ainsi, traditionnellement, expliquée en termes de causalité mentale ou intentionnelle⁵. Pareille explication est-elle correcte ? Comment caractériser cette relation causale tout en respectant le principe de la fermeture causale du monde ?

Le défi est de réussir à accommoder dans l'explication de nos actions (qui sont aussi des événements du monde physique) deux formes de causalité apparemment opposées : la causalité physique et la causalité mentale. Il faut mettre en évidence les différents traits constitutifs (physiques, logiques et psychologiques) de nos actions et expliquer pourquoi pareils traits sont, ensemble, leurs causes. Il faut le faire sans tomber dans le piège, apparemment inévitable, de la surdétermination causale. Ce problème, souligné par Kim, conduit directement à l'épiphénoménalisme.

4. J. Kim le dit explicitement dans son livre *Physicalism, or Something Near Enough*, op. cit. p. 16 (italique dans le texte).

5. Bien que le mouvement de mon corps soit à la base produit par des événements dont les causes sont physiques, les propriétés mentales comme la conscience, l'intentionnalité et la rationalité sont considérées dans la tradition comme des conditions nécessaires pour expliquer *complètement* mon comportement. Car pour bien déterminer ma façon d'agir, il faut bien expliquer pourquoi je suis dirigée vers une chose plutôt que vers une autre. Pourquoi je tente de lever mon bras jusqu'au mur où se trouve l'interrupteur plutôt que vers la fenêtre où il y a une plante ? Comment répondre à pareille question sans considérer mes états de pensée, tels que ma *perception* spatiale des objets, mon *désir* de faire des choses, mon *intention* d'atteindre mon but et ma *croyance* d'en être capable ?

2. Quelques distinctions philosophiques

Afin de mieux préciser la nature des traits constitutifs des actions, j'aimerais introduire quelques distinctions philosophiques fondamentales concernant les notions traditionnelles liées au thème de la discussion. Il s'agit de clarifier les concepts clés de présentation, de représentation, d'état de choses, d'événement, de pensée et d'action.

Généralement, les théoriciens⁶ commencent l'étude de l'action en posant la question : « Pourquoi les actions humaines sont-elles différentes d'autres événements du monde naturel ? ». Pour répondre à pareille question, il faut tout d'abord admettre qu'aucun événement n'est une action s'il n'est accompli par un agent. Nous sommes des êtres qui pensent pour agir. En phénoménologie, en philosophie de l'esprit, en philosophie de l'action et du langage, le trait caractéristique central de la pensée est son intentionnalité⁷. Lorsque nous pensons à quelque chose, nous y pensons toujours sous certains aspects. En ce sens phénoménologique, l'*intentionnalité* est un phénomène mental dont la propriété principale est la *directionnalité* — le pouvoir propre à l'esprit d'être *dirigé vers* les faits du monde dont les choses font partie⁸. Ce qui est dirigé vers, ce qui est à propos de, ce qui présente ou représente quelque chose a alors par définition de l'intentionnalité. Dans la tradition philosophique depuis Descartes⁹, on distingue deux genres de pensées dirigées vers le monde : les *pensées conceptuelles* comme les croyances et les jugements, qui *représentent* les objets par des concepts, et les *pensées non conceptuelles* comme la perception, la mémoire et l'imagination, qui les *présentent* d'une façon plus directe et immédiate grâce aux sens¹⁰.

D'un point de vue ontologique, il y a différents types de faits dans le monde que nous pouvons expérimenter et penser. Certains sont appelés des *états de choses*, d'autres des *événements*. Parmi les états de choses, il y a les états purement physiques (la terre a une certaine masse et une forme, elle est

6. Voir par exemple Alvin Goldman, 1975, *A Theory of Human Action*, Princeton University Press ; et Alfred R. Mele, 1997 : *The Philosophy of Action*, Oxford University Press.

7. En général, l'étude de l'action humaine concerne plusieurs branches de la philosophie, dont la métaphysique, la phénoménologie, la philosophie de l'esprit, la philosophie du langage, etc. Dans tous ces domaines, la conscience, l'intentionnalité et la rationalité sont au cœur de l'explication des actions.

8. Wittgenstein a bien montré que « le monde est la totalité des faits, non des choses » dans son *Tractatus logico-philosophique*, 1922. Traduction anglaise de D. F. Pears and B. F. McGuiness, London : Routledge & Kegan Paul, 1961. Ici j'utilise la traduction française de Gilles Gaston Granger, Paris : Gallimard, 1993. Voir § 1.1.

9. Voir la « Sixième Méditation » in Descartes (1641), *Méditations*. Rééditées in *Descartes, Œuvres et lettres*, textes présentés par A. Bridoux, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.

10. Même si on perçoit des objets sous des concepts, la perception en tant que vécu d'expérience dépend de la présentation sensorielle des objets. Autrement, c'est une hallucination. Il faut souligner aussi que les traits des objets perçus sont distincts des traits de l'expérience consciente.

une planète) qui existent, qu'on y pense ou non. Ces états de choses sont alors ontologiquement indépendants de nos sensations et de nos représentations mentales. Il y a en outre les *états mentaux* (comme les perceptions, les croyances, les désirs, les dépressions et les douleurs) qui sont ontologiquement dépendants de nos facultés subjectives. Parmi les états mentaux, il y a ceux appelés *attitudes propositionnelles* qui sont des *états de pensée conceptuelle* comme les croyances, les désirs, les intentions, lesquels sont pourvus d'un *contenu représentationnel* (généralement propositionnel). On perçoit des objets; on croit que des choses sont telles et telles; on désire qu'elles soient ainsi; on a parfois l'intention de faire en sorte qu'elles changent¹¹, etc. Les autres états mentaux *non conceptuels* comme les angoisses, les dépressions et les anxiétés ne sont pas des pensées dirigées vers des faits ou des objets en particulier¹².

À la différence des états de choses qui ont lieu, les *événements* surviennent et transforment le monde. D'un point de vue ontologique, il y a différents types d'événements. Certains sont purement physiques, leur occurrence dans le monde est totalement indépendante de nos pensées et actions comme le lever et le coucher du soleil, l'éruption d'un volcan et le mouvement des marées. D'autres, par contre, sont subjectifs, et leur occurrence dépend de nos pensées et actions. Tels sont par exemple: 1) les événements *mentaux* comme les *actes de pensée conceptuelle* (nos jugements, décisions, délibérations), et les *actes de pensée non conceptuelle* (nos perceptions visuelles, sonores, olfactives, auditives et tactiles, et nos mouvements corporels); 2) les événements *linguistiques* comme les *actes illocutoires* (nos assertions, promesses, ordres, demandes, déclarations, salutations); 3) les événements sociaux comme les élections, les révolutions, les guerres et les mouvements de populations qui sont plutôt des processus¹³. Certains événements surviennent à un moment, la plupart durent pendant un intervalle de temps.

Ontologiquement, les états et les événements sont bien des faits. Parmi les événements il y a les actions individuelles et conjointes qui impliquent de l'intentionnalité humaine. Nous les accomplissons seuls ou à plusieurs. De même qu'il y a différents types d'événements, il y a différents types d'actions. Selon la tradition philosophique, à la base de toute action il y a des *mouvements volontaires* du corps ou plutôt des tentatives de pareils mouvements, comme bouger un membre, marcher et saisir un objet, qui sont des *actions*

11. Remarquons cependant que certains états de pensée comme l'amour, la haine, la crainte, etc. ont comme contenu un objet subsumé sous un concept (plutôt qu'une proposition). On aime, on hait et on craint certaines choses.

12. Il nous arrive parfois d'avoir certains états mentaux conscients (comme de l'anxiété) sans contenu bien déterminé. Pareils états sont dépourvus de contenu conceptuel ou représentationnel.

13. Voir à ce sujet, le 3^e chapitre du livre de Terence Parsons, *Events in The Semantics of English: A Study in Subatomic Semantics*, Cambridge, MA, MIT Press, 1990.

intentionnelles non conceptuelles et non verbales. Selon certains¹⁴, nous accomplissons pareilles actions en ayant à l'esprit une *présentation* (plutôt qu'une représentation) de leurs conditions de succès. Quand nous bougeons volontairement un membre ou un objet nous avons une *présentation* de la façon dont nous voulons qu'il soit. D'autres *actions sont purement conceptuelles*. Nous les accomplissons en nous *représentant* leurs conditions de succès. Parmi celles-ci, il y a les *actes purement mentaux* (comme juger, inférer, calculer, décider, tenter) et les *actes de discours* (comme affirmer, promettre, ordonner, déclarer, féliciter).

La philosophie de l'esprit traditionnelle distingue les *états* et les *actes de pensée* conceptuelle. Les croyances, les désirs, les intentions, les espoirs, les craintes, les peurs, les savoirs, les regrets, les tristesses et les joies que Descartes¹⁵ appelait *passions de l'âme* et que nous appelons aujourd'hui, suivant B. Russell¹⁶, des *attitudes* ne sont pas des *actions* que nous *faisons*, mais des *états mentaux* que nous *avons*. En revanche, les actes de pensée conceptuelle sont des *actions intentionnelles* (privées ou publiques) que les agents humains *font consciemment* : en pensant (ce sont des *actes mentaux* comme juger et s'engager) et en parlant (dans ce cas, ce sont des *actes illocutoires* selon la terminologie d'Austin¹⁷, comme déclarer et promettre). Ces états et actes de pensée conceptuelle sont les exemples paradigmatiques de phénomènes mentaux qui traduisent de l'intentionnalité. Pareils états et actes mentaux sont des pensées dont le contenu représente les objets ou les faits vers lesquels elles sont dirigées.

3. Aperçu du débat entre deux approches philosophiques majeures

Le parti du réalisme mental

En philosophie de l'esprit, il y a deux approches opposées concernant la nature ontologique des propriétés mentales. D'une part, certains penseurs soutiennent la réalité de l'esprit et tentent de le sauver de la réduction ontologique en invoquant ses caractéristiques propres et son influence dans certains événements physiques. D'autre part, certains philosophes envisagent de réduire l'esprit au physique ou même de l'éliminer des théories du comportement humain. Les partisans du réalisme mental soutiennent que la conscience, l'intentionnalité et la rationalité à l'œuvre lors de nos actions sont des propriétés mentales réelles

14. En particulier, John Searle dans son livre, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

15. R. Descartes, *Les passions de l'âme* (1649). Cet ouvrage a été réédité in *Descartes : Œuvres et lettres*, textes présentés par A. Bridoux (1953). *Op. cit.*

16. B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, George Allen and Unwin, London, 1976.

17. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

des agents qui pensent. Or le test de l'authenticité (ou de la réalité) d'une propriété réside dans son efficacité causale. Les partisans de cette conception doivent alors montrer pourquoi l'intentionnalité, la conscience et la rationalité interviennent comme causes réelles de nos actions.

Dans ce courant, on accepte qu'il y ait une relation intime entre la causalité physique propre aux états neuronaux du cerveau des agents et la causalité mentale propre à leurs attitudes. Cela nous amène à croire que les événements mentaux sont produits par des événements physiques qui se déroulent ou se réalisent dans le corps/cerveau des agents. Ainsi, les états mentaux comme la douleur ou les attitudes comme les désirs sont causalement liés à des états cérébraux tels que des séquences d'enchaînements neuronaux. Une conséquence inévitable de ce principe est qu'il n'y aurait pas de propriétés mentales s'il n'y avait pas à la base des événements physiques (neuronaux) dans le corps/cerveau. Cependant, selon cette tradition, la seule stimulation corporelle ne suffisait pas à causer par exemple des actions volontaires. Donc, en dépit du fait qu'il y ait un certain consensus à propos de la connexion interne entre les propriétés mentales et les événements neuronaux, beaucoup s'opposent à l'idée de réduire les états de conscience, les états intentionnels et les états de raisons à des états purement neuronaux. Car pareille réduction mène inévitablement à l'épiphiénoménalisme¹⁸.

Le parti de l'irréalisme mental

On peut raconter une autre histoire causale de nos actions, en suivant une autre tradition philosophique et scientifique qui se limite à la *causalité physique*, considérée comme totalement indépendante de la causalité mentale. Dans ce cas, on explique les actions humaines en faisant seulement référence aux processus physiques qui se déroulent dans le corps des agents, lesquels causent les mouvements corporels qui constituent les actions. Les adeptes de cette tradition présupposent que l'histoire causale des mouvements intentionnels du corps comme celui de lever mon index tient seulement à des activités neuronales, des neurotransmetteurs et des contractions musculaires, dont l'ontologie est objective, et qui sont *totalement suffisantes* pour l'expliquer.

18. Je remercie un évaluateur anonyme pour la précision historique à propos du premier philosophe à avoir étudié la thèse de l'*épiphiénoménalisme*. En effet, selon *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/>), c'était le scientifique anglais Thomas H. Huxley (un des premiers à avoir adhéré à la théorie de l'évolution par la sélection naturelle de C. Darwin) qui a avancé la thèse que « les états physiques causent les états mentaux, mais ceux-ci ne causent rien » appelée « *conscious automatism* », à la fin du dix-neuvième siècle. Cependant, selon *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Robert Audi, general editor, 2^e édition, 1999, p. 685), William James fut le premier à avoir utilisé le terme « *epiphenomena* » en 1874 pour désigner des phénomènes qui manquent d'efficacité causale. Selon la même source, James Ward forgea le terme « *epiphenomenalism* » en 1903.

Les défenseurs de l'irréalisme mental ne s'engagent aucunement à reconnaître la réalité des phénomènes dont l'ontologie est subjective. Nombreux même sont ceux qui veulent la réduction du mental au physique. Dans ce cas, on identifie le mental aux processus neurobiologiques et, comme tel, il est dépourvu des traits qualitatifs phénoménaux que l'autre tradition considère comme irréductibles. À leurs yeux, il faut admettre la réduction si on veut éviter le problème de la surdétermination causale¹⁹. Certains d'entre eux, comme Dennett²⁰, pensent qu'attribuer des états mentaux intentionnels aux dispositifs physiques n'est qu'une *technique* profitable, une stratégie utile qui facilite la compréhension de l'économie des systèmes. Car en moins de temps et en faisant moins d'efforts on comprend la description ou l'explication de leurs comportements. Mais attention ! Assigner aux agents des états mentaux comme la douleur, ou des attitudes comme des croyances et des intentions sert juste à prédire et à décrire, mais aucunement à expliquer causalement leurs comportements. Selon cette optique instrumentaliste, on a besoin de la terminologie mentaliste aussi longtemps que l'avancement de la science ne permet pas de la remplacer.

Il y a d'ailleurs certains philosophes qui défendent une conception encore plus radicale. Selon les *prévisions* des Churchland²¹, de S. P. Stich²² et de S. Schiffer²³, par exemple, toute trace mentale sera tôt ou tard éliminée dans les explications théoriques. Selon S. Schiffer, les événements mentaux sont des sous-espèces d'événements physiques, et les propriétés mentales seraient causalement superflues dans la théorie²⁴. Dans cette optique éliminatrice, la psychologie du sens commun ou *populaire*, véhiculée par notre langage naturel, enchâssée dans les institutions sociales, sauvegardée par nos institutions légales et raffinée par les sciences comportementales et sociales est destinée à disparaître complètement de nos futures et véritables théories scientifiques²⁵.

19. Il faut souligner que cette manœuvre est trompeuse, car même si la réduction peut empêcher le péril de la surdétermination causale, elle ne peut éviter le danger de l'épiphénoménalisme souligné auparavant. Dans un cas comme dans l'autre, le mental est causalement impuissant.

20. Voir D. Dennett, 1987, *The Intentional Stance*, Cambridge, MA, The MIT Press.

21. P. S. Churchland, 1979, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press. Et P. M. Churchland, 1986, *Neurophilosophy*, Cambridge, MA, The MIT Press.

22. S. P. Stich, 1983, *From Folk Psychology to Cognitive Science : The Case against Belief*, Cambridge, MA, The MIT Press.

23. S. Schiffer, 1989, *Remnants of Meaning*, Cambridge, The MIT Press.

24. S. Schiffer. *Op. cit.*, ch. 6.

25. Si on prenait le temps d'évaluer le coût qu'implique une telle proposition, on serait vite convaincu qu'elle n'est pas une *bonne affaire* pour l'économie psychologique des agents humains.

4. Le naturalisme ou la stratégie de défense de la réalité du mental

Pour contrer pareilles menaces de réduction ontologique ou d'élimination, certains philosophes dont Fodor²⁶, Searle²⁷ et Dretske²⁸, partisans du réalisme mental, ont tenté de naturaliser l'esprit afin de lui donner un rôle causal. L'approche naturaliste de Searle, par exemple, tente de sauvegarder la place du mental dans les explications théoriques du comportement humain. Searle fait appel à la nature des propriétés mentales, à leur ontologie à la première personne (à leur subjectivité, leur qualité et leur aspect privé et phénoménal) pour faire valoir qu'elles ne se réduisent pas aux événements physiques de base. À ses yeux, pareils traits tout à fait particuliers sont des propriétés d'un niveau supérieur aux événements physiques (neuraux) tout comme la solidité d'une table est un trait supérieur aux molécules qui la composent. Dans son livre, *The Rediscovery of the Mind*²⁹, Searle nous rappelle que l'irréductibilité des phénomènes mentaux est un argument classique, lequel repose sur les aspects subjectifs et phénoménaux (comme la qualité) qui sont d'ailleurs très bien défendus par d'autres que lui, comme Thomas Nagel³⁰, Saul Kripke³¹, et Frank Jackson³².

26. Jerry Fodor, 1975, *The Language of Thought*, Cambridge, MA, Harvard University Press, et son article de 1990 : « Making Mind Mater More » in *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MA, The MIT Press.

27. John R. Searle, 1983, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press. Et Searle, 1992, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA, The MIT Press.

28. Fred Dretske, 1995, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA, The MIT Press.

29. J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1992. Voir le chapitre 5, consacré à la question du « réductionnisme et l'irréductibilité de la conscience », 111-126. Dans ce chapitre, voir, en particulier la section III : « Why Consciousness Is an Irreducible Feature of Physical Reality », p. 116-118

30. T. Nagel, dans son article « What Is It Like to Be a Bat ? », in *Philosophical Review*, n° 4 LXXXIII, p. 435-450, montre le contraste entre l'objectivité des traits à la troisième personne (comme la dureté du fer) et la subjectivité des traits à la première personne (comme « l'effet que ça fait » d'avoir une douleur), mettant en évidence les traits subjectifs d'un état de conscience « l'effet que ça fait d'être... ».

31. S. Kripke, dans son article « Naming and Necessity », in D. Davidson and G. Harman (ed.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, p. 253-355 et 763-769, fait une objection à la théorie de l'identité des états mentaux et des états neuronaux en présentant un argument modal. Selon lui, ce n'est pas une vérité nécessaire que l'état mental de douleur soit identique à la stimulation de la fibre-C du cerveau. Car il se peut qu'il y ait des cas où l'agent pourrait avoir ledit état cérébral sans avoir de la douleur et vice versa, souffrir d'une douleur sans avoir l'état cérébral correspondant. Cet argument exprime de façon très sophistiquée l'idée de base de l'objection du sens commun à la théorie de l'identité : on ne peut identifier quelque chose de mental à quelque chose de non mental, sans laisser tomber le mental.

32. F. Jackson, dans son article « Epiphenomenal Qualia », in *Philosophical Quarterly*, 32, p. 127-136, contraste les deux types d'ontologies, l'objective et la subjective, en attirant l'attention sur le fait que la connaissance complète de la neurophysiologie d'un phénomène mental tel que la douleur n'est pas une condition suffisante pour que l'agent sache réellement ce qu'est la douleur. Car même s'il connaît parfaitement la description théorique du phénomène, il ignore néanmoins son aspect phénoménal : l'effet que ça fait d'avoir de la douleur.

Searle explique sa propre approche en argumentant que les traits subjectifs des états mentaux sont des traits constitutifs (qui rendent possibles et constituent les modes) des vécus mentaux conscients. Voici un extrait de son argumentation :

Here is how it goes : Consider what facts in the world make it the case that you are now in a certain conscious state such as pain. What fact in the world corresponds to your true statement, “I am now in pain” ? Naively, there seem to be at least two sorts of facts. First and more important, there is the fact that you are now having certain unpleasant conscious sensations, and you are experiencing these sensations from your subjective, first-person point of view. It is these sensations that are constitutive of your present pain. But the pain is also caused by certain underlying neurophysiological processes consisting in large part of patterns of neurons firing in your thalamus and other regions of your brain. Now suppose we tried to reduce the subjective, conscious, first-person sensation of pain to the objective, third-person patterns of neuron firings. Suppose we tried to say the pain is really “nothing but” the patterns of neuron firings. Well, if we tried such an ontological reduction, the essential features of the pain would be left out. No description of the third-person, objective, physiological facts would convey the subjective, first-person character of the pain, simply because the first-person features are different from the third-person features³³.

En ce sens, les aspects subjectifs et phénoménaux, intrinsèques aux vécus mentaux, empêchent l'élimination de l'esprit et sa réduction à des propriétés non subjectives. Si les états mentaux ne peuvent être ni réduits ni éliminés, c'est qu'ils sont réels, et s'ils sont réels alors il n'y a pas de raison de les qualifier de propriétés immatérielles. Si les propriétés mentales sont réelles, alors elles interviennent dans notre comportement, elles ne sont donc pas épiphénoménales. Car si la solidité d'une table, par exemple, propriété réelle, causée par des événements physiques, n'est pas épiphénoménale, c'est qu'elle intervient causalement dans le comportement du système qui compose la table. (Elle affecte la trajectoire des molécules individuelles de l'ensemble des molécules qui constituent la table.) De même, l'intention d'appuyer l'index sur l'interrupteur, par exemple, n'est pas épiphénoménale parce qu'elle intervient dans le comportement de l'agent. Par exemple, elle oriente ses mouvements corporels, et cela affecte les molécules individuelles de l'ensemble des molécules qui constituent son corps.

Cependant, dans la citation Searle affirme : « *But the pain is also caused by certain underlying neurophysiological processes consisting in large part of patterns of neurons firing in your thalamus and other regions of your brain.* » Quelles conséquences peut-on tirer de cette approche. Si les remarques de Kim sont justes, il y en a deux : 1) ou bien l'approche mène au problème de la surdétermination causale. Car il y a deux ensembles de causes indépendantes pour le même événement ; 2) ou bien l'approche est une forme de réduction. En effet,

33. J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*. Op. cit., p. 117.

si la causalité physique des micro-éléments est suffisante pour causer le processus à tous les niveaux, alors la causalité mentale n'est qu'un effet. Il y a dépendance et donc place à la réduction. Mais quelle forme de réduction Searle adopte-t-il : s'agit-il d'une réduction ontologique, logique ou épistémologique ?

Le problème de la surdétermination causale

Supposons que les prévisions avancées par la conception éliminatrice soient fausses ; que ses adeptes ont tort de croire que la psychologie populaire est totalement incorrecte et qu'elle va définitivement disparaître ! Il reste encore une menace de réduction, car il y a deux histoires causales en compétition : l'une mentale et l'autre physique. Il y a alors selon Kim³⁴ un problème de *surdétermination causale*. Quand un effet est produit par deux causes indépendantes et qu'une seule d'entre elles aurait suffi, on dit qu'il y a surdétermination causale³⁵. Selon Kim, ce problème crée des difficultés à deux niveaux : le premier niveau concerne la nature des événements considérés. Cette première difficulté touche surtout ceux qui soutiennent encore que les états mentaux sont des événements immatériels. Le second niveau concerne la nature des propriétés considérées. La seconde difficulté touche surtout ceux qui soutiennent que les propriétés mentales sont irréductibles aux propriétés physiques, non parce qu'elles sont immatérielles, mais parce qu'elles sont intrinsèquement subjectives. Bien entendu, le problème de la surdétermination causale ne concerne pas l'irréalisme mental mais l'autre camp, à cause de l'incompatibilité entre les quatre propositions suivantes : 1) l'hypothèse de l'irréductibilité ontologique de l'esprit : les états mentaux sont à la fois réels et irréductibles aux états physiques. 2) L'hypothèse de la causalité mentale : les états mentaux causent d'autres événements physiques. 3) Le principe de fermeture causale du monde physique : tout événement physique a des causes physiques suffisantes. 4) L'hypothèse du naturalisme biologique : il n'y a pas de surdétermination causale. Lorsqu'on met ensemble, par exemple, les propositions 1, 2 et 3 :

- 1) Le désir de lever mon index, par exemple, est un état réel du monde, irréductible à l'état neuronal qui le cause.
- 2) C'est le désir de lever mon index, par exemple, qui cause son mouvement ou en est responsable.
- 3) La levée de mon index a des causes physiques suffisantes. Autrement, il se retrouverait en l'air par une cause mystérieuse ou miraculeuse.

il y a alors surdétermination causale ! Le désir et l'état neuronal d'où il émerge causent chacun mon action intentionnelle de lever mon index.

34. J. Kim, *Mind in a Physical World : An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. A Bradford Book, Cambridge, MA, MIT Press, 1998.

35. Voir aussi Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, éd. Général, deuxième édition, 1999, p. 127.

Comment certaines approches surmontent-elles cette difficulté

Certains tentent de surmonter la difficulté de la surdétermination causale en disant que les événements mentaux sont des traits du système cérébral. C'est le cas de Searle dont l'approche soutient que : « *All of our conscious states are caused by lower-level neuronal process in the brain, and they are themselves features of the brain*³⁶. » À ses yeux, ils font partie du monde : « *As parts of the real world, consciousness, intentionality and rationality are "physical" phenomena, like anything else*³⁷. » Searle écarte ainsi le problème de la dichotomie ontologique entre le mental et le physique, qu'il accuse d'être un héritage cartésien, en disant qu'il s'agit d'événements hybrides à la fois physiques et mentaux. Selon lui : « Le fait qu'un trait est mental n'implique pas qu'il n'est pas physique ; le fait qu'un trait est physique n'implique pas qu'il n'est pas mental³⁸. » Searle considère comme un fait objectif que le monde physique contient des systèmes comme le cerveau, qui a des états psychologiques, et comme un fait physique que de tels systèmes aient des traits mentaux³⁹. Son programme naturaliste semble donc défendre à la fois la réalité ontologique des propriétés mentales, en tant que traits irréductibles à des activités neuronales, et la réduction, quant à la recherche de propriétés causales sous-jacentes qui, elles, ne doivent pas être mentales⁴⁰.

L'inconvénient avec cette approche est qu'elle semble tomber dans le piège de l'épiphénoménalisme. Car lorsqu'on met ensemble les propositions 2, 3, et 4 :

- 2) La levée de mon index est causée par mon désir d'appuyer sur l'interrupteur, par exemple ;
- 3) Tout événement physique (une action, par exemple) a des causes suffisantes au niveau sous-jacent ;
- 4) Il n'y a pas de surdétermination causale.

alors, la proposition 2 est fausse ! Mon désir n'est qu'un épiphénomène.

Si les propriétés mentales sont *fondées, réalisées et causalement dépendantes* des structures neurobiologiques (sans doute physiques), alors il semble que nos états de conscience ne soient pas autonomes. En tout cas, ils sont inefficaces pour causer tout seuls des actions intentionnelles. Ainsi, d'une part, Searle est convaincu que les propriétés mentales existent à un certain niveau ; d'autre part, son naturalisme échoue à déterminer pourquoi pareilles propriétés ne sont

36. *Ibidem*, p. 272. Il soutient cela tout d'abord dans son ouvrage de 1983, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. *Op. cit.* Et ensuite dans son ouvrage de 1992 : *The Rediscovery of the Mind*. *Op. cit.*

37. J. Searle, *Rationality in Action*. Cambridge, MA, The MIT Press, 2001, ch. 9, p. 270. Entre guillemets dans le texte.

38. J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, *Op. cit.*, p. 14.

39. J. Searle, *Intentionality*. *Op. cit.*, p. ix.

40. On verra plus loin que l'approche de Searle, généralement considérée comme une forme de dualisme de propriété, n'en est pas une.

pas des relatats dans les relations causales des événements intentionnels. Le problème de la surdétermination causale apparaît alors comme étant plus lié à des critères épistémiques et moins à la nature ontologique des propriétés en dispute. Il s'agit de vérifier si l'approche de la description de leurs traits distinctifs basée sur la distinction en niveaux n'entraîne pas une surdétermination causale au niveau métaphysique.

L'approche de la distinction en niveaux sauve-t-elle la causalité mentale ?

Surmonter le problème de la causalité mentale concerne la difficulté de montrer que les propriétés mentales sont irréductibles aux propriétés physiques et qu'elles ne sont pas épiphénoménales. Surmonter pareilles contraintes est d'une importance capitale pour l'approche de Searle. Pour y parvenir, il adopte la conception selon laquelle la réalité est organisée en plusieurs paliers ou niveaux, ce que Kim appelle en anglais « *levelism*⁴¹ », dans ma traduction la « distinction en niveaux ». Selon Searle :

Le même système peut être décrit à différents niveaux... Et le point important apporté par cette « distinction en niveaux » est de reconnaître comme causalement réels les niveaux de description où, dans certains cas au moins, les niveaux supérieurs sont à la fois causés par le comportement des éléments au niveau inférieur et réalisés dans le système composé de pareils éléments⁴².

Plus particulièrement, le comportement des éléments du niveau micro, qu'on présume être des neurones et des synapses, cause le niveau macro, qu'on présume être le système des propriétés ou traits de la conscience et de l'intentionnalité⁴³. Comme Searle le dit, cette forme de causalité est commune dans la nature. Par exemple, la liquidité de l'eau, propriété macro, est causalement expliquée par le comportement des éléments au niveau micro, les molécules roulant les unes sur les autres de façon aléatoire. La liquidité est un trait réel du monde, une propriété émergente du système des molécules ; elle n'est aucunement inerte ou épiphénoménale. Mais la liquidité n'est pas un événement subjectif. Elle est entièrement déterminée par le comportement des micro-éléments qui la compose. Que se passe-t-il dans le cas de la conscience, qui est un phénomène subjectif ?

41. Selon Jægwon Kim, *Mind in a Physical World*, Cambridge, MA, MIT Press, 1998, le « levelisme » est un modèle qui voit le monde stratifié en différents niveaux organisés dans une structure hiérarchique. Ce modèle a remplacé la dichotomie de Descartes. Voir p. 15.

42. J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York, London, The Free Press, 1985. Voir p. 219.

43. Kim développe une critique de l'approche de Searle, et son argument montre que la causalité entre différents niveaux n'élimine pas le problème de la surdétermination. Voir son livre : *Mind in a Physical World*. Op. cit. p. 47-49.

L'argument de Kim contre l'approche de Searle

Selon Kim, cette approche n'élimine pas la causalité mentale. Car l'indépendance de deux causes contredit le principe physique de la fermeture causale du monde. Voici l'argumentation de Kim :

Selon Searle, on peut alors affirmer, sans peur de surdétermination, toutes les choses suivantes :

- 1) que M (la douleur) cause M* (le désir de prendre une aspirine) ;
- 2) que P (une séquence neuronale) cause P* (une autre séquence neuronale) ;
- 3) P cause M ; et
- 4) P* cause M*.

Cela est parfaitement correct, nous rassure Searle, parce que 1 et 2 sont des « descriptions du même système données à différents niveaux ». C'est certainement un point de vue qu'on peut soutenir ; cependant, il n'est pas du tout sûr que Searle puisse ou veuille affirmer cela. Car en disant que « la douleur cause un désir de prendre l'aspirine » et que « les séquences neuronales P causent les séquences neuronales P* » sont des *descriptions de la même situation* est plausible seulement si l'on est prêt à dire que « douleur » et « séquences neuronales » sont des descriptions du même phénomène (à « différents niveaux »). Il en va de même pour l'autre paire « le désir de prendre l'aspirine » et « les séquences neuronales P* ». C'est plausible seulement si l'on est prêt à dire que la douleur est égale aux séquences neuronales P, et que le désir d'aspirine est égal aux séquences neuronales P*. En ce qui me concerne, je ne pense pas que cela soit un mouvement implausible ; en fait, certaines formes de réductionnismes de ce type peuvent devenir la seule conception viable si les événements mentaux doivent réellement avoir un rôle causal dans le monde physique. Mais retournons à Searle : il doit être clair que l'identité psychoneuronale de ce genre met en péril l'approche de Searle selon laquelle les séquences neuronales P *causent* la douleur, et les séquences neuronales P* *causent* le désir de prendre de l'aspirine. Searle, naturellement, veut dire que pareilles descriptions sont à des niveaux différents. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Et quelle différence cela fait-il ?⁴⁴

Dans son argumentation, Kim soulève la difficulté de la thèse de l'irréductibilité des propriétés mentales, le déséquilibre métaphysique de ce dualisme. En effet, si les propriétés mentales surviennent sur les propriétés physiques (la relation de réalisation est une relation survenante), alors les propriétés mentales, en tant que propriétés mentales, pourraient conférer des pouvoirs causaux à leurs instances. Or la clôture causale du domaine physique se charge déjà de préétablir ces propriétés survenantes.

Searle est d'accord avec Kim sur un point. Il dit explicitement :

La conscience est réductible aux processus du cerveau, car tous les traits de la conscience sont considérés comme étant biologiquement causés par des processus

44. J. Kim, *Mind in a Physical World*, op. cit., p. 49-50. Les italiques et soulèvements sont de moi.

qui se déroulent dans le cerveau, et la conscience n'a pas de pouvoir causal qui s'ajoute au pouvoir causal de la neurobiologie sous-jacente⁴⁵.

Cette thèse est en accord avec son approche et en est même une conséquence, laquelle approche est greffée sur une image métaphysique du monde hiérarchisée par niveaux et ne contenant qu'une seule substance, le physique. Mais si les propriétés mentales n'exercent aucune pression causale dans le monde physique, on voit mal comment on pourrait les faire exister réellement. À cela Searle objecte à Kim :

[...] in the case of consciousness, causal reducibility does not lead to ontological reducibility. From the fact that consciousness is entirely accounted for causally by neuron firings, for example, it does not follow that consciousness is nothing but neuron firings. Why not? What is the difference between consciousness and other phenomena that undergo an ontological reduction on the basis of a causal reduction, phenomena such as colour and solidity? The difference is that consciousness has first-person ontology; that is, it only exists *as experienced* by some human or animal, and therefore, it cannot be reduced to something that has third-person ontology, something that exists independently of experiences. It is as simple as that⁴⁶.

S'il y a un niveau de description où les processus du cerveau sont constitués de séquences réelles et d'irréductibles états de conscience, et s'il y a un autre niveau de description où les processus du cerveau sont constitués de phénomènes purement biologiques, et si les états de conscience ne sont pas ontologiquement réductibles aux phénomènes neurobiologiques, « [...] alors ces deux niveaux doivent exister séparément ». Qu'en est-il alors de l'irréductibilité de telles propriétés?⁴⁷ Searle souligne que si la réalité des propriétés mentales est *irréductible*, cela n'implique pas qu'il y ait des types d'entités ou des types de propriétés qui s'ajouteraient au système du cerveau dans lequel elles se réalisent. La conscience dans le cerveau n'est donc pas une entité ou une propriété séparée du système. Elle est juste l'état du cerveau. Voilà ce qu'il veut dire quand il affirme :

Le même système admet différentes descriptions causales à différents niveaux et cela n'implique pas la surdétermination causale ou la faille de la fermeture

45. J. R. Searle, 2002, « Why I Am Not a Property Dualist », in *Journal of Consciousness Studies*, v. 9, n° 12, 2002, p. 57-64

46. Searle: « Why I Am Not a Property Dualist », *op. cit.* p. 60.

47. Dans cet article, « Why I Am Not a Property Dualist », *op. cit.*, Searle parle seulement du phénomène de la conscience. Mais on peut déduire que son approche s'applique aussi à l'intentionnalité, car il dit plus loin, dans la même page : « *I think that the conclusions of the discussion will extend to other features of the mind-body problem, such as, for example, the relationship between intentionality and brain process [...]* ». Voir p. 57.

causale du monde. Qui plus est, rien de tout ça n'implique aucunement que la chaleur, la liquidité et la solidité soient épiphénoménales⁴⁸.

Ce qu'il entend par là, c'est que son approche ne postule pas deux ensembles de causes différentes, la conscience et les neurones, mais seulement un ensemble unique, décrit à différents niveaux. Car la conscience n'est rien d'autre que l'état dans lequel se trouve le système des neurones, de la même façon que la solidité n'est rien d'autre que l'état dans lequel se trouve le système de molécules. En outre, il explique pourquoi sa façon d'expliquer la causalité mentale en la réduisant en quelque sorte aux structures neurobiologiques ne rend pas l'esprit épiphénoménal. À ses yeux, le simple fait qu'une caractéristique supérieure ou systémique soit fixée par des micro-éléments n'établit pas que la caractéristique systémique est épiphénoménale. Bien au contraire, même si la conscience est fixée par le comportement neuronal, elle n'est pas pour autant épiphénoménale, car on agit parfois sur la base de processus conscients (de là les processus neuronaux) par le biais desquels le moi ou l'ego rationnel prend des décisions en se fondant sur des raisons⁴⁹.

Searle peut-il refuser la thèse que le mental est épiphénoménal et soutenir qu'il est causalement réductible aux processus neuronaux ? Qu'est-ce que cela implique pour la thèse de la liberté dans l'action ?

Dans *Intentionality*, Searle développe une approche selon laquelle la causalité intentionnelle est un processus réglé par la transitivité. Selon lui, lorsqu'un agent exécute une intention préalable, cette intention préalable cause une intention en action qui cause elle-même l'action intentionnelle :

Intention préalable $\xrightarrow{\text{cause}}$ Intention en action $\xrightarrow{\text{cause}}$ Mouvement corporel
(une action, p. ex.)

48. J. R. Searle, « Consciousness, the Brain and the Connection Principle : A reply ». In *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, n° 1, mars 1995, p. 217-232. Voir la page 219.

49. Dans son livre, *Liberté et neurobiologie*, édité et traduit en français par Patrick Savidan, paru à Paris chez Bernard Grasset, 2004, Searle parle des conditions qu'un système (le cerveau) doit satisfaire pour avoir des états mentaux conscients. Premièrement, la conscience telle qu'elle est causée par des processus neuronaux et telle qu'elle se réalise dans un système neuronal a un fonctionnement causal vis-à-vis du corps. Deuxièmement, le cerveau cause et soutient l'existence d'un moi conscient capable de prendre des décisions rationnelles et de les traduire en actions. Il ne suffit pas que la conscience ait des effets physiques sur le corps. Autrement dit, il ne suffit pas d'avoir une description neurobiologique de la causalité mentale, il faut avoir une description du moi rationnel et volitif. Comment le cerveau crée-t-il un moi ? Les éléments qu'un organisme demande pour avoir un moi sont : a) un champ unifié de conscience ; b) la capacité de délibérer sur la base de raisons — cette capacité n'implique pas seulement des capacités cognitives de perception et de mémoire, mais aussi la capacité de coordonner des états intentionnels, afin de parvenir à des états de décisions rationnelles ; c) l'organisme doit être capable d'accomplir des actions. Voir les pages 62-66.

Selon ce schéma, il y a un lien causal entre les pensées des agents et leurs actions. En outre, Searle explique que la transitivité n'implique pas le déterminisme. Chaque action intentionnelle est, selon lui, consciente et apparemment libre. Mais son approche défend aussi que, pour la même séquence causale⁵⁰, il y a corrélation entre les deux niveaux de descriptions :

Intentions préalables $\xrightarrow{\text{cause}}$ Intention en action $\xrightarrow{\text{cause}}$ Mouvement corporel
(une action, p. ex.)

t (cause & réalise) t (cause & réalise) t (cause & réalise)

Neurones activés $\xrightarrow{\text{causent}}$ Changement physiologique $\xrightarrow{\text{cause}}$ Changement physiologique

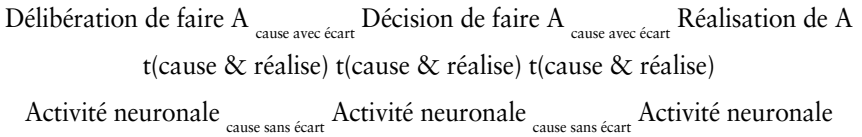
Or ce schéma représente une relation de causalité totalement déterministe. L'intention en action, placée au niveau supérieur, cause le mouvement corporel, alors qu'au niveau inférieur l'activité des neurones cause des changements neurophysiologiques. Comme à chaque point de la séquence, le niveau inférieur cause et réalise le niveau supérieur, les changements neurobiologiques causent les changements psychologiques. Que se passe-t-il alors quand, après avoir délibéré, on change d'avis, quand on décide, par exemple, de ne rien faire ou d'agir différemment ? Puisque le système est entièrement déterminé causalement au niveau inférieur (neuronal) qu'en est-il de notre sentiment de liberté ? Est-il réel ou illusoire ?

Dans son livre plus récent, *Rationality in Action*⁵¹, Searle admet que dans le cas de la cognition, le mode passif de conscience propre à la perception et à la mémoire, il y a une parfaite symétrie entre les états cognitifs au niveau psychologique et les états neuronaux au niveau neurophysiologique. À n'importe quel point du système, les traits des micro-éléments sont causalement suffisants pour déterminer l'état de conscience à ce point-là. Il y a déterminisme neurobiologique dans le cas cognitif. Par contre, dans le cas de la volition, il semble y avoir, lors de la décision, un « écart » entre les états mentaux, entre ce qui se passe alors et ce qui se passera plus tard. Nous pourrions prendre une autre décision et, une fois la décision prise, ne pas exécuter cette décision. Y a-t-il un pareil écart au niveau neurobiologique ? Selon Searle, deux hypothèses sont envisageables : 1) ou bien l'indéterminisme psychologique n'est pas réalisé au niveau neurophysiologique et il y a un écart mental mais pas d'écart neurophysiologique, et toute expérience de liberté est alors un épiphénomène ; 2) ou bien il y a une symétrie parfaite entre les deux niveaux de description, à la fois indéterminisme psychologique et neurophysiologique, et l'écart mental est un signe de liberté réelle.

50. J. Searle, *Intentionality*, op. cit., p. 94. Si on agit sur la base de nos intentions et désirs, c'est qu'ils fonctionnent causalement, mais cela n'implique pas qu'on ne pourrait pas agir autrement. Il n'est donc pas vrai que lorsqu'on a décidé de faire quelque chose (sur la base de nos désirs et intentions) on va nécessairement l'exécuter.

51. J. Searle, *Rationality in Action*, op. cit., p. 283-292.

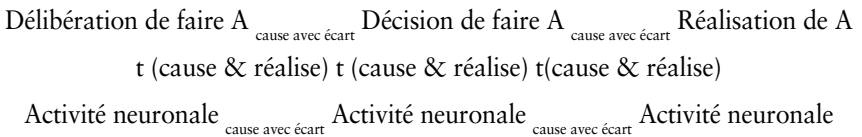
La première hypothèse (illustrée par le schéma ci-dessous), présuppose qu'il y a indéterminisme psychologique et déterminisme neurophysiologique. L'inconvénient majeur de cette hypothèse est qu'elle mène à l'épiphénoménalisme.



Selon ce schéma, il y a une *asymétrie* entre les deux niveaux de descriptions. Bien qu'on éprouve mentalement un écart dans la délibération entre les raisons de faire une action et la décision de la faire à l'issue de la délibération, il n'y a pas d'écart au niveau neurophysiologique entre causes et réalisations neuronales des actions mentales. Quelles peuvent être les conséquences en ce qui concerne la question de la causalité mentale ? Bien entendu, notre sentiment de contrôle sur le processus de délibération est réel, nous avons bel et bien l'expérience de prendre librement notre décision à l'issue de la délibération et de ne pas être forcés d'exécuter nos intentions préalables. Cependant, bien que nos expériences conscientes de liberté soient des faits réels, causées par des écarts au niveau mental⁵², elles sont épiphénoménales, car le système est entièrement déterministe au niveau inférieur. Selon Searle, cette hypothèse possible est néanmoins très improbable, car elle est contraire à nos idées mêmes sur l'évolution :

It would have the consequence that the incredible elaborate, complex, sensitive, and — above all — biologically expensive system of human and animal conscious rational decision making would actually make no difference whatever to the life and survival of the organisms⁵³.

La seconde hypothèse (illustrée par le schéma suivant), présuppose une *symétrie* parfaite entre les deux niveaux. L'indéterminisme existe à la fois au niveau psychologique et au niveau neurophysiologique :



Ce schéma représente une relation de causalité indéterministe. L'activité neuronale manque de conditions causalement suffisantes pour causer les

52. La raison des écarts est due à la durée du temps nécessaire d'abord pour raisonner, ensuite pour décider et enfin pour accomplir l'action. Ici, la question concerne davantage les conditions nécessaires et suffisantes du mental pour causer les événements qui s'en suivent jusqu'à la fin du processus. Parfois on prend du temps pour délibérer, pour exécuter ses décisions, et parfois on renonce à agir comme prévu.

53. J. Searle, *Rationality and Action*, op. cit., p. 286.

changements psychologiques. Qu'est-ce que cela implique ? Primo, un certain holisme : la conscience est un système de traits, c'est le trait d'un système complet, elle est présente dans tous les endroits importants du système. Cela veut dire que l'ensemble du système bouge d'une façon causale sans être déterminé par des conditions causalement suffisantes. Le système bouge entièrement pendant la délibération, vers la prise de décision, vers l'exécution de la décision sous forme d'actions. Comment, du point de vue neurobiologique, l'écart fonctionne-t-il pour ce qui est de l'agir ? Si la seconde hypothèse prévaut, alors on doit présupposer que la conscience du système a des effets causaux sur les éléments qui le composent. De même que la liquidité de l'eau a des effets sur les molécules, bien que l'eau soit composée de molécules, ainsi la conscience a des effets sur les neurones et synapses, même si le système de conscience est formé de ces éléments individuels.

Mais cette analogie entre le système causal de l'eau et le système causal de la conscience arrête de fonctionner à ce point précis : le comportement des molécules d'eau est entièrement déterminé alors que, selon la seconde hypothèse, le comportement du cerveau conscient ne l'est pas. La question qui se pose ici est de savoir comment la neurobiologie pourrait travailler sur la base de cette hypothèse. Searle ne répond pas à la question. Selon lui, les recherches menées actuellement en sciences neurobiologiques et cognitives pourront peut-être démontrer comment la liberté d'agir affecte la structure complète du système.

5. Conclusion

Même après ces clarifications, on est porté à croire que le « naturalisme biologique » de Searle l'engage quand même à un certain type de dualisme. Car s'il admet que la causalité mentale est liée aux structures physiques, il refuse de réduire les propriétés mentales à tout ce qui reviendrait à une ontologie à la troisième personne. Comment alors concilier cette position avec celle exposée dans son article : « Why I Am Not a Property Dualist⁵⁴ », laquelle refuse le dualisme des propriétés accusé d'être une conception erronée ? À ses yeux, la question de savoir s'il y a un, deux ou trois types de propriétés métaphysiques fondamentales n'a aucun sens. Car il n'y a qu'un seul monde, le monde physique, qui a plusieurs types de traits différents, comme les traits biologiques et les traits psychologiques, lesquels sont bien des phénomènes biologiques reliés au système neuronal, mais leurs caractéristiques intrinsèques sont particulièrement différentes des autres traits du système. C'est pourquoi il y a réduction causale mais pas de réduction ontologique.

D'une part, Kim a raison d'accuser l'approche de Searle d'être une forme de réductionnisme. Car Searle admet malgré tout que certaines caractéristiques d'un système cérébral comme les états de conscience, l'intentionnalité et

54. J. Searle, 2002, « Why I Am Not a Property Dualist », *Journal of Consciousness Studies*, 9, n° 12, 2002, *op. cit.* p. 57-64.

les états rationnels sont juste des traits qui surviennent lorsque le système est activé par certains stimulus. Ils ne sont pas épiphénoménaux ; les états volitifs, par exemple, peuvent affecter l'activité neuronale en causant des écarts lors des séquences d'événements intentionnels et rationnels comme la délibération, la prise de décision et l'accomplissement de l'action. Cependant, et cela est important, le pouvoir causal des états mentaux volitifs ne s'étend pas au-delà des structures neuronales. Searle envisage un certain holisme dans le système cérébral à l'intérieur duquel il n'y a pas de frontière physiquement établie entre les traits. En ce sens, la causalité est un trait constitutif du système entier. Puisque le tout constitue un système physique, on peut faire une réduction quant à l'explication des conditions nécessaires de possibilité des phénomènes mentaux, c'est-à-dire une réduction épistémologique. Cependant, Searle refuse la réduction ontologique. À ses yeux, ce n'est pas parce que les éléments structurels sont des neurones que la totalité des traits du système est identique aux traits purement neuronaux. Il s'oppose ainsi à l'identité psychoneuronale. Cette position est-elle compatible avec son refus du dualisme des propriétés ? Dans son optique, il n'y a pas deux propriétés. Il y a un système de propriétés qui sont par nature des propriétés physiques. Pareilles propriétés peuvent exemplifier différents traits en même temps. Ce n'est pas parce que des traits mentaux surviennent à un certain point du système que le système entier laisse d'être un système physique.

D'autre part, Kim a tort de dire que l'approche de Searle n'apporte aucune solution au problème philosophique de la relation entre l'esprit et le corps. Car il faut reconnaître que Searle propose une solution originale : une approche naturaliste, mais non réductionniste. Les traits mentaux, en tant qu'éléments constitutifs du système neuronal, restent cependant un trait irréductible. D'un côté, Searle apporte une solution au *problème philosophique*. Il dit : « Votre douleur est causée par des séquences d'enchaînements neuronaux, mais c'est le cerveau qui est responsable de l'expérience de la douleur⁵⁵. » Le système complet peut exemplifier ou co-exemplifier à la fois deux genres de traits. C'est une approche qui postule *l'irréductibilité ontologique d'un certain type de traits (mentaux) des propriétés physiques*. Elle reste cohérente, car elle ne postule pas deux types de propriétés. Cependant, il y a quelque inclination vers un certain dualisme quant aux traits des propriétés physiques.

Il faut admettre, par contre, que cette solution se limite au terrain de la philosophie. En fait, le problème concernant la vérification de l'hypothèse de la liberté de l'agent dans le cas volitif entraînera la détermination, par des recherches empiriques, du degré réel d'indéterminisme du système neurophysiologique. Son approche a le mérite de montrer que le problème de la causalité mentale ne concerne plus la surdétermination causale due à deux ensembles de propriétés ontologiquement rivales. Du même coup, il sauve l'esprit de la

55. J. R. Searle, *Liberté et neuroscience*, op. cit., p. 14.

réduction ontologique. Dans sa vision, les traits constitutifs du système complet ne s'excluent pas mutuellement. L'esprit fait partie d'un tout unifié. Il est évident que Searle arrive par des analyses strictement philosophiques à des résultats dont la vérification dépasse le seuil de la philosophie. Il faudra compter sur le progrès des sciences en général, et de la neuroscience en particulier, pour évaluer la valeur de son approche. Les neurosciences doivent dorénavant répondre à la question : « Quels sont les processus neuronaux qui causent le vécu de nos expériences conscientes, intentionnelles et rationnelles, et comment ces expériences se réalisent-elles dans les structures du cerveau ? » par des preuves empiriques.

Bibliographie

- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (éd. Général), deuxième édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Churchland, P. M. *Neurophilosophy*, Cambridge, MA, MIT Press, 1986.
- Churchland, P. S. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Crane, Tim. « The Mental Causation Debate » in *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*, volume LXIX, 1995, p. 211-236.
- . « Against Physicalism » in the *Blackwell Companion to the Philosophy of Mind*, Samuel Guttenplan, Oxford, Blackwell, 1995, p. 479-489.
- Dennett, D. *The Intentional Stance*, Cambridge, MA, MIT Press, 1987.
- . *Consciousness Explained*, Boston/New York/London, Little, Brown and Company, 1991.
- Descartes, René. 1641. *Méditations*. Rééditées in *Descartes : Œuvres et Lettres*, textes présentés par A. Bridoux.
- . 1649. *Les passions de l'âme*. Rééditées in *Descartes : Œuvres et lettres*, textes présentés par A. Bridoux, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- Dretske, Fred. *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1995.
- Fodor, Jerry. *The Language of Thought*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975.
- . « Making Mind Matter More » in *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, MA, MIT Press, 1990.
- Goldman, A. *A Theory of Human Action*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1976.
- Heil, J. et A. Mele (dir.). *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Kim, J. 1998. *Mind in a Physical World*. Cambridge, MA, The MIT Press.
- . *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2005.
- James, William. 1976a. « Does "consciousness" exist ? » In *Essays in radical empiricism*. F. Burkhardt (dir.) p. 3-19. Cambridge, MA, Harvard University Press (première version publiée en 1904).
- Mele, R. A. *The Philosophy of Action*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1997.
- Parsons, Terence. *Events in The Semantics of English : A Study in Subatomic Semantics*, Cambridge, MA, MIT Press, 1990.

- Putnam, Hilary. *Mind, Language and Reality*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Robb, D. « The Properties of Mental Causation », in *Philosophical Quarterly* 47, 1997, p. 178-95.
- Russell, Bertrand. *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, George Allen and Unwin, 1976.
- Searle, John R. *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- . *Minds, Brains and Science*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984.
- . *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1992.
- . *Mind, Language and Society*, Basic Books, 1998.
- . *Rationality in Action*, Cambridge, MA, MIT Press, 2001.
- . « Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A reply » in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, n° 1, mars 1995, p. 217-232.
- . « Why I Am Not a Property Dualist », *Journal of Consciousness Studies*, 9, n° 12, 2002, pp. 57-64.
- . *Liberté et neurobiologie*, édité et traduit par Patrick Savidan. Paris, éditions Grasset & Fasquelle, 2004.
- Searle, J. R. et D. Vanderveken. *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- S. P. Stich. *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*, Cambridge, MA, MIT Press, 1983.
- Wittgenstein, Ludwig. 1922. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad. anglaise de D. F. Pears et B. F. McGuinness, London, Routledge & Kegan Paul. 1961. Trad. française de Gilles Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.

Communautés morales et universalisme : quelles sont les responsabilités morales des individus des pays riches envers les pays pauvres?

Donald Ipperciel

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000434ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000434ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ipperciel, D. (2008). Communautés morales et universalisme : quelles sont les responsabilités morales des individus des pays riches envers les pays pauvres? *Philosophiques*, 35 (2), 369–391. <https://doi.org/10.7202/000434ar>

Résumé de l'article

Dans un contexte de mondialisation, plusieurs penseurs ont cru nécessaire de repenser nos pratiques morales, tant chez les individus que chez les groupes. On défend alors l'idée d'une morale qui s'étendrait par-delà la nation, de même que l'illégitimité de toute division de l'espace moral en « communautés morales ». Selon l'auteur, une moralité transnationale n'implique cependant pas forcément la dissolution des espaces moraux que sont les nations. Afin d'explorer cette problématique, les pensées de Peter Singer, de Robert Goodin et de Thomas Pogge sur cette question seront analysées et confrontées l'une à l'autre. Une approche contextualiste sera privilégiée, qui conclura à un devoir cosmopolite de faire respecter les devoirs nationaux.

Communautés morales et universalisme : Quelles sont les responsabilités morales des individus des pays riches envers les pays pauvres ?

DONALD IPPERCIEL

University of Alberta, Campus Saint-Jean

RÉSUMÉ. — Dans un contexte de mondialisation, plusieurs penseurs ont cru nécessaire de repenser nos pratiques morales, tant chez les individus que chez les groupes. On défend alors l'idée d'une morale qui s'étendrait par-delà la nation, de même que l'illégitimité de toute division de l'espace moral en « communautés morales ». Selon l'auteur, une moralité transnationale n'implique cependant pas forcément la dissolution des espaces moraux que sont les nations. Afin d'explorer cette problématique, les pensées de Peter Singer, de Robert Goodin et de Thomas Pogge sur cette question seront analysées et confrontées l'une à l'autre. Une approche contextualiste sera privilégiée, qui conclura à un devoir cosmopolite de faire respecter les devoirs nationaux.

ABSTRACT. — In a context of globalization, many — individuals and groups alike — have thought it necessary to rethink our ethical practices. In this context, what is defended is the idea of an ethical openness that extends beyond our nation as well as the illegitimacy of any division of moral space into moral communities. However, according to the author, a transnational morality does not necessarily imply that moral spaces (i.e. nations) must be dissolved. In order to explore these issues, the positions of Peter Singer, Robert Goodin and Thomas Pogge will be analyzed and compared. A contextualist approach will be favored, which will lead to the idea of a cosmopolitan duty to enforce national duties.

Introduction

Dans un contexte de mondialisation, plusieurs penseurs ont cru nécessaire de repenser nos pratiques morales, tant chez les individus que chez les groupes. Quelle est notre responsabilité envers les populations du tiers-monde ? Y a-t-il un ordre de priorité relativement aux services et à l'aide à offrir aux pauvres de ce monde ? Est-il moralement acceptable de favoriser une personne ou un groupe au détriment d'autres personnes ? Dans ce débat, d'aucuns défendront une moralité qui ne se limiterait pas aux frontières nationales, mais qui embrasserait l'ensemble de la planète. En d'autres termes, la moralité aurait elle-même à devenir mondialiste. Dans une intervention portant plus spécifiquement sur l'activisme des sciences infirmières, que nous retenons pour son caractère typique, Wendy Austin affirme que :

[e]n cette ère de mondialisation, notre espace moral est en changement. Nous avons à développer une ouverture, une prévenance à l'égard de personnes et d'autres êtres vivants situés à l'extérieur de notre communauté géographique immédiate ou de notre État-nation. [...] Notre espace moral ne peut plus être tout simplement divisé entre ceux dont nous sommes responsables et ceux dont nous ne le sommes pas. Notre conception de la responsabilité professionnelle doit embrasser la communauté mondiale lorsque, en tant qu'infirmières, nous posons la question : comment dois-je agir ? que me dicte le bien ? (Austin, 2003, p. 352).

Comme le montre cet extrait d'Austin, il y a deux thèses dans une telle position concernant la possibilité de l'action morale en contexte de mondialisation :

1. l'exigence d'une ouverture morale qui s'étend par-delà la nation ;
2. l'illégitimité de toute division de l'espace moral en « communautés morales ».

Dans le présent article, nous aimerions défendre l'idée suivante : bien que la première thèse mérite d'être retenue (et l'est intuitivement dans une large mesure chez la plupart des gens), la seconde devrait être rejetée pour des raisons tant théoriques que pratiques. Théoriquement, elle présente des lacunes dans chacun des moments de la réalité morale ; pratiquement, elle constitue un obstacle à l'action éthique efficace en contexte de mondialisation.

La question soulevée ici touche au débat entre l'universalisme et le particularisme, deux courants opposés de la pensée méta-éthique. Pour les universalistes moraux, l'espace moral ne souffre pas de divisions. Chaque personne est par principe pourvue d'une dignité qui exclut d'emblée toute distinction par rapport aux autres êtres humains. La loi morale s'applique alors à tous indistinctement. Pour les particularistes moraux, en revanche, la loi morale ne s'applique pas également à tous. Il existerait selon eux des classes d'individus envers qui nous avons une responsabilité spéciale — des « devoirs spéciaux » — l'emportant sur les devoirs généraux envers l'humanité tout entière. Dans le contexte qui est le nôtre, le particulariste défendrait l'existence d'un devoir spécial envers ses compatriotes.

Dans la discussion qui suit, pour anticiper quelque peu, nous soutenons que l'universalisme convient certes à la justification des normes, mais que le particularisme est plus approprié à leur application et à la motivation à leur égard. Puisqu'il serait utile de considérer brièvement, en premier lieu, la position universaliste, nous présenterons d'abord un survol des arguments de Peter Singer qui a, justement, posé la question de la moralité en contexte de mondialisation. Ce dernier, un utilitariste bien connu, exerça une influence considérable sur nombre d'autres philosophes, dont Peter Unger, qui défend des idées similaires à celles de Singer dans son livre *Living High and Letting Die* (Unger, 1996). Après avoir indiqué quelques difficultés quant à cette position, nous considérerons le particularisme de Robert Goodin, une théorie qui

nous paraît éluder les nombreuses difficultés de l'universalisme de Singer. Cependant, il nous faudra compléter la position de Goodin par une approche encore plus nettement contextualiste qui prend au sérieux le moment applicatif et motivationnel des normes éthiques. Cette approche nous permettra de déterminer le rôle des « communautés morales », c'est-à-dire des sphères morales plus ou moins autonomes où l'on reconnaît des devoirs moraux « spécifiques ». Dans ce contexte, nous discuterons aussi brièvement de la position de Thomas Pogge.

Critique de la position universaliste de Singer

Peter Singer, tout comme Wendy Austin, fait de la mondialisation le point de départ de son argumentation. Dans son célèbre article écrit en 1972, « Famine, Affluence, and Morality », il affirme : « [...] n'en déplaise à ceux qui préfèrent limiter leur responsabilité morale, la situation a été modifiée par la communication instantanée et les moyens de transport de grande vitesse. D'un point de vue moral, le développement du monde en un « village planétaire » a changé notre situation morale de façon importante, bien qu'on ne le reconnaisse pas encore » (Singer, 1972). Cette nouvelle situation imposerait des obligations plus lourdes pour les gens aisés des pays riches. Le cœur de son argumentation repose sur une analogie où il compare l'aide aux pays pauvres au sauvetage, par un passant, d'un enfant se noyant dans un bassin. Dans les deux cas, l'on serait tenu de respecter un principe ne prêtant pas *a priori* à controverse, à savoir que « s'il est en notre pouvoir de prévenir une situation fâcheuse, sans pour autant sacrifier quoi que ce soit d'une importance morale comparable, nous devons alors, d'un point de vue moral, le faire » (*ibid.*). Appelons ce principe la règle de prévention. L'équivalence entre ces deux cas (c'est-à-dire le paupérisme du tiers-monde et l'enfant se noyant dans un bassin) se fonde implicitement sur trois suppositions morales : 1. La proximité ou la distance sont sans importance dans l'évaluation d'une situation morale, puisqu'un argument invoquant ces catégories contreviendrait au principe d'impartialité, qui est central au « point de vue moral » (*cf.* Singer, 2004) ; 2. Il est indifférent que l'on soit seul à pouvoir aider, ou l'un parmi plusieurs. Le sens commun viendrait à l'appui de cette dernière proposition, puisqu'il semble déraisonnable qu'on laisse un enfant se noyer simplement parce que d'autres sont présents et également en mesure d'aider (bien qu'ils ne le fassent pas) ; 3. Si l'on *peut* aider, alors on *doit* aider. L'obligation de venir en aide aux pays plus pauvres, selon Singer, est une obligation relativement nouvelle qui découle de la *faisabilité* de ce type d'aide dans notre société avancée technologiquement.

Comme conséquence pratique immédiate de la règle de prévention pour une « morale planétaire », Singer affirme que nous devons faire don de la plus grande quantité possible d'argent aux pays pauvres de ce monde. Par « la plus grande quantité possible », Singer entend « au moins à un point tel que, en donnant davantage, l'on commencerait à s'infliger de graves souffrances, à soi-même et à ceux à sa charge » (*ibid.*). Et, par « devons », il veut dire que

donner dans ce cas n'est pas surérogatoire. En d'autres termes, on contre-viendrait à une obligation morale si on décidait en ce cas de ne pas donner.

L'objection principale à cette position draconienne de Singer est intuitionniste : elle s'oppose à nos intuitions morales quotidiennes¹. Plusieurs commentateurs ont soulevé le problème de la violence ainsi faite à l'intuition (*cf. inter alia* McGinn, 1999 ; Kamm, 1999). Nous aimerions ici systématiser davantage ce genre d'argument, tout en reconnaissant toutefois qu'il est insuffisant à lui seul pour réfuter la position singérienne. Nous sommes d'avis que la prescription de Singer fait violence à l'intuition moyenne au moins à trois égards : 1. par le fardeau excessif qu'elle impose ; 2. par le renversement de priorité qu'elle opère ; et 3. par la dissolution de la distinction qu'on fait entre justice et vertu.

Ad 1 (fardeau excessif). La position de Singer semble imposer un fardeau requis non pas par la moralité, mais par la sainteté. Hormis quelques rares parangons de vertu héroïques et ascétiques, peu de gens seraient prêts à reconnaître, même théoriquement, pour soi l'obligation de s'astreindre à un tel fardeau, malgré qu'ils ne s'opposeraient pas à l'idée de venir en aide aux démunis. Après tout, chacun est en droit de poursuivre des projets de vie conformes à l'idée qu'il se fait du bien, sans avoir à les interrompre *indéfiniment* pour porter assistance à tous les démunis de ce monde. Dans les mots de McGinn « on ne devrait pas s'utiliser soi-même comme moyen pour les fins d'autrui » ou comme « outil pour la satisfaction d'autrui » (McGinn, 1999, p. 157).

Considérons un instant l'extension du fardeau impliqué par la position de Singer. Selon la règle de prévention, « s'il est en notre pouvoir de prévenir une situation fâcheuse, sans pour autant sacrifier quoi que ce soit d'une importance morale comparable, nous devons alors, d'un point de vue moral, le faire ». Le vague de l'expression « situation fâcheuse » (*something bad*) fait en sorte d'étendre le devoir d'assistance et les sacrifices qui en découlent à une gamme de situations qui pourrait paraître infinie. En effet, il se trouvera toujours une personne dans une situation moins favorable que la sienne, même chez les indigents. S'ensuit alors une « situation fâcheuse » qu'il faudra chercher à prévenir. En ce sens, une fois qu'on aura remédié à toutes les famines et autres désastres similaires, des situations moins catastrophiques deviendront le point de mire de l'action morale, c'est-à-dire des « situations fâcheuses » qui justifieront qu'on s'abstienne des petits bonheurs de la vie et qu'on fasse don d'argent superflu à ceux dans le besoin. Il est par exemple fâcheux que certaines populations soient vêtues pauvrement ; qu'elles n'aient pas accès à l'éducation, ou que leur éducation soit de piètre qualité ; que leurs perspectives d'emploi soient sombres ou que les emplois qu'elles obtiennent ne soient pas valorisants. On peut aussi qualifier de fâcheux le fait que certains individus

1. Pour Rawls, par exemple, une théorie de la justice ne peut négliger entièrement les intuitions. *Cf.* le concept d'«équilibre réflexif» de John Rawls (1997, p. 47 *sq.* et 71 *sqq.*).

soient pourvus d'aptitudes naturelles moindres (physiquement ou intellectuellement). Ce sont tous là des exemples de situations fâcheuses qui se produisent de par le monde, situations que l'on devrait chercher à corriger par des sacrifices personnels. En outre, une éthique de la responsabilité exigerait qu'on prenne en considération les adversités futures. Ainsi, même si l'on présume, de façon synchronique, une éventuelle égalité parfaite des conditions, il ne faudra pas moins, faute de pouvoir prédire l'avenir, réserver des sommes pour les générations futures. En suivant la prescription de Singer, on aura peut-être, finalement, créé un monde délivré des grandes calamités, mais dénué de tout petit plaisir ; en d'autres mots : un monde sans malheurs, mais sans bonheurs. Cette situation n'est pas sans rappeler la « cité des pourceaux » que décrit Socrate au livre II de la *République*, une cité veillant aux besoins fondamentaux, mais dont la musique, la poésie, la danse ou même quelque chose d'aussi banal que la coiffure sont absents. On sait que Socrate et ses interlocuteurs rejetèrent l'idée d'une telle société. De même, l'utopie singérienne aura assurément pour plusieurs des allures de dystopie.

Pour éviter les effets pervers de la règle, on pourrait sans doute adopter un principe un peu plus modéré, par exemple : « s'il est en notre pouvoir de prévenir la mort de quelqu'un (comme dans les famines ou dans d'autres sinistres), sans pour autant sacrifier quoi que ce soit d'une importance morale comparable, nous devons alors, d'un point de vue moral, le faire ». Cependant, on manquerait par là l'essentiel de l'argument de Singer. En effet, ce principe modifié n'imposerait aucun fardeau additionnel aux individus venant des pays riches, puisque ce type d'aide existe déjà, financé par divers organismes et États riches. En revanche, Singer, de même que Unger, défendent l'idée de faire de bien plus grands sacrifices pour résoudre les problèmes de pauvreté dans le monde.

Ad 2 (renversement de priorité). La position de Singer semble entrer en contradiction avec la compréhension habituelle que l'on a de la priorité accordée à divers devoirs. En effet, nous pouvons nous imaginer une situation où une personne n'accorderait que le strict minimum à ses propres enfants, c'est-à-dire rien d'autre qu'une nourriture de subsistance assurant la santé, mais sans gâteries, un abri sans aire de jeu et des vêtements qui ne font que remplir leur fonction, sans égard pour l'apparence ou la mode, alors qu'elle consacrerait son temps, son argent et ses efforts à sauver les pauvres dans des pays lointains. Non seulement cette situation ne serait-elle pas associée à l'idée que se font les gens d'un comportement moral et exemplaire, mais celui-ci paraîtrait probablement répréhensible aux yeux de plusieurs, tout comme celui de Rousseau qui négligea l'éducation de ses propres enfants alors qu'il rédigeait l'*Émile*, un traité portant sur l'éducation des enfants. Et pourtant, les sacrifices décrits dans cette situation hypothétique sont, précisément, exigés par la position singérienne, puisqu'ils ne sont pas moralement comparables à la souffrance et à la mort des pauvres du tiers-monde.

En fait, on a reproché à Singer, dans une critique *ad hominem*, de ne pas être lui-même prêt, dans ses propres actions, à abandonner la priorité des devoirs envers ses proches au profit d'étrangers (*cf.* Specter, 1999 ; Berkowitz, 2000), puisqu'il a préféré consacrer des sommes importantes à des services d'aide à domicile pour sa mère souffrant de démence. Pour toute réponse à cette critique, cependant, Singer répondrait, de façon toute cohérente :

Supposons, cependant, qu'il soit absolument clair que l'argent pourrait s'avérer plus bénéfique ailleurs. Alors je n'agis pas moralement en le dépensant pour ma mère, tout comme je n'agis pas moralement lorsque je dépense, pour moi ou ma famille, des sommes qui auraient été plus bénéfiques dans les mains d'associations caritatives. J'admets volontiers ne pas faire tout ce que je devrais ; mais je pourrais le faire, et mes manquements n'infirmes pas mon devoir de le faire (Singer, 2004, p. 29).

Or qui reprocherait sérieusement à Singer d'avoir ainsi agi de façon contraire à la morale ? De toute évidence, c'est plutôt le refus d'aider sa mère, au nom de principes abstraits, qui aurait paru répréhensible au commun des mortels.

Ad 3 (dissolution de la distinction entre justice et vertu). L'intuition moyenne est aussi malmenée par la dissolution, chez Singer, de la différence entre les devoirs « parfaits » et les devoirs « imparfaits », entre justice et vertu (qui correspond chez Singer à la distinction entre devoir et charité). Les devoirs parfaits sont ceux que l'on doit accomplir en tout temps. Si je ne les remplis pas, mon comportement est blâmable. Les devoirs imparfaits, quant à eux, sont ceux que je n'ai pas à accomplir en tout temps. Si, de fait, je les remplis, mon comportement est louable. Normalement, les devoirs négatifs sont parfaits. Par exemple, je peux toujours à la fois « ne pas mentir », « ne pas tuer », « ne pas voler », et ainsi de suite. La plupart des devoirs positifs, cependant, sont imparfaits, puisqu'il va de soi qu'un individu ne peut pas venir en aide à tous ceux qui en ont besoin. Par le simple fait de choisir d'aider une certaine personne plutôt qu'une autre, l'on décide du même coup de ne pas aider toutes les autres. En ce sens, choisir, c'est exclure. *Ipsa facto*, on n'est plus en mesure d'aider plusieurs personnes dans le besoin, contrevenant ainsi à un devoir qui se voudrait parfait. Pour éviter une telle incohérence, il convient de maintenir la différence entre les devoirs parfaits et les devoirs imparfaits, selon laquelle il est louable d'aider les indigents, mais non blâmable de ne pas le faire. Malgré tout, on peut dire que s'il n'y a pas de devoir d'aider cette personne-ci ou cette personne-là dans le besoin, il existe néanmoins un devoir général voulant qu'on aide certaines personnes dans certains cas.

Selon Kant, la distinction entre devoirs parfaits et imparfaits procède de la raison : les devoirs parfaits sont de nature telle qu'ils doivent être imposés si l'on veut préserver l'autonomie ou la liberté des individus : « Si un certain usage de la liberté même est un obstacle à la liberté suivant des règles universelles [...] alors la contrainte, qui lui est opposée, en tant qu'obstacle à ce qui fait obstacle à la liberté, s'accorde avec cette dernière suivant des lois universelles,

c'est-à-dire qu'elle est juste » (Kant, 1986, p. 105 *sq.*). Or tuer, voler, mentir, c'est violer la liberté d'autrui. Il en va autrement avec les devoirs imparfaits : ne pas les imposer ne porte pas atteinte à l'autonomie de la personne, alors que leur imposition s'y oppose. Qui plus est, selon la logique kantienne, si l'idée d'un monde où les devoirs parfaits ne sont pas imposés est en soi contradictoire, inversement, un monde où les devoirs imparfaits ne le sont pas peut de fait être conçu rationnellement, bien qu'on ne le veuille pas ainsi (Tan, 1997, p. 57). Les deux types de devoir sont donc de nature différente chez Kant.

Ce genre d'argument n'a évidemment rien de convaincant pour un utilitariste (tel que Singer), puisque ce qui importe pour ce dernier, ce ne sont pas les principes moraux, mais bien leurs conséquences. Il faut néanmoins insister sur la violence ainsi faite à l'intuition quotidienne. On peut présenter ce problème différemment en modifiant quelque peu l'argument de Kant : si on reconnaît sans peine la légitimité, dans toute société, d'instituer des lois contraignant les citoyens à remplir leurs devoirs négatifs, on peut difficilement admettre qu'une société impose une loi exigeant des citoyens qu'ils se départissent de tout argent qui ne serait pas utilisé pour des biens absolument nécessaires, comme le veut Singer, même si cet argent était transféré aux plus démunis de la planète. On voit difficilement comment une société voudrait ou même pourrait s'imposer sciemment une telle austérité spartiate, un mode de vie que même Sparte n'aurait pas adopté² ! D'ailleurs, on associe davantage l'imposition d'un « règne de la vertu » aux régimes despotiques — de Cromwell³, de Robespierre⁴ ou de Lénine (Smit, 1993) —, c'est-à-dire à la « tyrannie de la vertu », pour reprendre une expression d'Anthony Wollner (2002). Il semble donc exister une différence de nature entre les deux types de devoirs (parfaits et imparfaits), une différence que traduisent aussi, au-delà de la simple intuition, les codes de lois. En revanche, l'exigence de secours aux étrangers dans des contextes de *proximité* est une pratique légale qui a cours dans plusieurs pays. Elle est expressément stipulée dans la Charte des droits et libertés de la personne du Québec (L.R.Q. C-12, art. 2), dans le Nouveau Code pénal français (art. 223, 5-7), dans le *Strafgesetzbuch* allemand (§ 323c),

2. Pour Paul A. Cartledge, la légendaire austérité de Sparte n'est qu'un « mirage » : « *One of the most alluring and enduring aspects of the Spartan 'mirage' has been the idea of an austere, barrack-like Sparta, hostile to the higher arts. The 'mirage' as a whole of course was (and is) a myth, in part a groundless fabrication, partly a half-conscious distortion of the realities* » (Cartledge, 2002, p. 133).

3. Cf. sa biographie rédigée par Samuel Rawson Gardiner (2004, en particulier p. 262-263) pour la conception de sa République des vertus.

4. Cf. le discours de Robespierre : « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République », prononcé à la Convention le 5 février 1794 — 17 pluviôse An II (en ligne : <http://membres.lycos.fr/discours/discours.htm>), où il affirme que « l'âme de la République est la vertu ».

et dans bien d'autres pays⁵. La règle de prévention semble donc compatible avec la forme légale lorsqu'elle est restreinte à des cas de proximité. La première supposition morale de Singer — selon laquelle la distance n'est pas pertinente dans l'évaluation de la situation morale — subit ici un premier assaut direct.

Cette façon de s'attaquer au caractère contre-intuitif de la position de Singer, comme le font la plupart des commentateurs, est cependant insuffisante⁶. En effet, en réponse aux critiques, Singer concède d'emblée le caractère contre-intuitif de sa position et reconnaît sans peine que le fardeau additionnel paraîtra excessivement lourd à une majorité d'individus. À une objection de ce genre, cependant, Singer — tout comme Unger, d'ailleurs — répondrait que nous sommes effectivement moins moraux que nous le croyons et que nous devons revoir nos attitudes. Selon Singer, ce sont les intuitions qu'il faut réviser, non pas la théorie.

Pour répondre à un tel argument, nous procéderons en deux temps. Puisque nous présupposons que c'est la théorie plutôt que l'intuition qui est ici fautive, il s'agira dans un premier temps d'exposer les difficultés théoriques de la position singérienne. Pour être véritablement convaincante, cependant, cette critique devra être complétée par la présentation d'une théorie concurrente qui échappe aux difficultés de la première, dans la mesure où elle est théoriquement cohérente tout en étant plus respectueuse des intuitions moyennes. On tiendra cette théorie pour plus « économique », au sens où les épistémologues entendent ce terme. Ce deuxième temps sera l'objet de la prochaine section portant sur l'approche particulariste de Goodin. Nous tâcherons de donner plus de force à cette section en la complétant par une approche encore plus clairement contextualiste. Ce faisant, nous nous éloignerons de Goodin tout en demeurant fidèle, nous le croyons, à l'esprit de sa théorie.

Tournons-nous donc vers ce qui peut apparaître comme des difficultés touchant aux aspects théoriques de l'argument de Singer. Théoriquement, nous pouvons dégager au moins trois moments d'une éthique pratique, soit la justification de la norme, l'application de la norme et la motivation pour la norme. Nous croyons pouvoir déceler, dans l'exposition singérienne, des lacunes à chacun de ces trois moments.

La première difficulté porte donc sur la *justification* de la règle de prévention, justification qui repose uniquement, dans le texte de Singer, sur le pouvoir d'évocation de la comparaison avec l'enfant qui se noie. En effet, pour toute justification, Singer ne nous propose qu'une analogie. Ce n'est pas là un

5. Pour une vue d'ensemble des pays européens qui incluent un devoir d'assistance aux étrangers dans leur code pénal, de même que les références aux articles pertinents, voir Smits, 2000.

6. En ce sens, les critiques de McGinn (1999) et Kamm (1999), dans la mesure où elles se fondent principalement sur l'intuition, sont incomplètes : elles ne permettent de convaincre que les convertis.

problème en soi, puisque l'utilisation d'analogies dans les raisonnements moraux est usuel, fécond (Wiland, 2000, p. 466 *sqq.*), voire nécessaire, diront certains (Smith, 2002). Cependant, le choix même de l'analogie peut souvent procéder de préjugés qui prédéterminent les conclusions (Post et Leisey, 1995, p. 51 *sq.*). Raison de plus pour y regarder d'un peu plus près. De façon générale, l'on sait que le bien-fondé d'une analogie repose sur la pertinence des traits qui y sont représentés. Une bonne analogie reproduit ainsi les éléments qu'on considère déterminants ou essentiels dans la situation de départ. Et lorsque l'analogie est réussie, il y a transfert de l'évidence et de la certitude du cas analogique au cas réel et concret.

Pour démontrer l'inconsistance d'une analogie, il faut alors expliciter les présupposés ou les préjugés qui s'y cachent, démontrer le défaut de pertinence de certains traits saillants de l'analogon et mettre en lumière l'absence de tout trait essentiel à la description adéquate de la situation réelle. Tout d'abord, on peut sans peine reconnaître dans l'analogie de Singer un procédé rhétorique qui pourrait faire douter de la pertinence d'un trait en particulier. En effet, si on a choisi spécifiquement de mettre en scène un enfant qui se noie dans le bassin, c'est bien parce que notre sentiment d'obligation s'en trouvera renforcé. Dans un contexte où il s'agit de persuader ses lecteurs ou son auditoire, cependant, un tel procédé peut être de bonne guerre, d'autant plus qu'il ne semble pas fausser profondément la nature de la situation à l'étude — bien qu'on puisse prétendre que la part de responsabilité des pays pauvres soit par là indûment dissoute⁷, et qu'on prépare ainsi le terrain à un rapport paternaliste avec eux.

Plus sérieuse est la critique selon laquelle il manquerait à l'analogon de la noyade des éléments contextuels pertinents, et que c'est précisément par la réduction de la situation complexe du paupérisme mondial au cas d'un enfant se noyant devant nous que les trois suppositions morales derrière la règle de prévention semblent confirmées (les trois suppositions en question étant, pour mémoire, la non-pertinence morale de la distance, l'inadmissibilité d'une dilution de la responsabilité en raison du nombre d'acteurs moraux et l'établissement du « devoir » par le « pouvoir »). Or le simple fait de poser l'équivalence morale des deux situations ne suffit pas à la rendre concluante. Il semble en effet que la distance joue un rôle dans l'appréciation qu'on se fera du contexte moral, n'en déplaise à Singer. Qu'on situe la noyade à l'autre bout de la planète, et déjà l'analogie paraîtra moins convaincante. Qu'on ajoute à la scène la présence d'autres personnes plus ou moins rapprochées du bassin ; qu'on modifie la profondeur du bassin, et qu'on précise les compétences des gens présents... Est-ce que les enfants ont l'habitude de tomber dans cette fontaine ? Si oui, quelle en est la cause ? Rapidement, une même analogie peut être complexifiée au point où elle prend une tout autre allure, et l'appel

7. Sur l'importance de définir les individus et les collectivités comme des agents responsables, cf. Miller 2004a et 2004b.

moral qui en émanait tendra à s'amenuiser. Il faut bien sûr encore voir si ces éléments contextuels sont tous pertinents à la situation qui nous intéresse. Nous nous acquitterons de cette tâche dans les sections suivantes. À ce point, on peut à tout le moins reconnaître que le travail de justification n'a pas été fait avec une rigueur suffisante puisqu'il repose uniquement sur la force intuitive d'une analogie réductrice en apparence (ce qui sera confirmé dans la section suivante). Paradoxalement, Singer se fonde sur une intuition (celle de l'analogie, à notre avis déficiente) pour réfuter l'intuition commune et usuelle.

La deuxième difficulté porte sur l'*application* de la règle de prévention. Entre l'énoncé de la règle de prévention, justifié en grande partie par l'analogie de la noyade, et la prescription pratique exigeant de donner autant d'argent que possible sans s'infliger de graves souffrances, il y a disjonction. Singer fait comme si l'on passait de l'un à l'autre par une déduction contraignante. Il nous laisse croire que la prescription pratique « découle » de la règle. Or, si la règle exige que l'on aide les plus démunis, elle reste muette sur la façon dont l'aide doit être apportée. En tant qu'utilitariste, Singer admettrait sans peine que, du point de vue moral, il n'est pas inconséquent de poser la question de l'efficacité des moyens mis en œuvre pour aider. En ce sens, les moyens qu'on considérera les plus efficaces pour aider auront une plus grande légitimité morale. Or ces moyens les plus efficaces ne peuvent être établis dans l'abstrait. Force est de considérer le contexte pertinent. Encore une fois, Singer ne montre ici aucun intérêt pour les questions factuelles⁸. Il faudra donc revenir sur la dimension contextuelle du problème pour adéquatement poser la question de l'application de la règle de prévention. Mais à ce point, déjà, on aura reconnu que Singer opte pour l'intervention personnelle sans en justifier le choix et sans juger de son efficacité par rapport à d'autres modes d'intervention, telles l'action collective, l'action politique, etc.

Le commentateur voulant faire preuve de bienveillance à l'égard de la position de Singer pourrait rétorquer que l'exigence de faire don de tout argent non absolument indispensable n'est pas essentielle à la position de Singer, que d'autres moyens d'aider peuvent être envisagés selon la perspective utilitariste, et que l'essentiel est d'adhérer à la règle de prévention. À ce commentateur bienveillant, il faudrait répondre que la prescription de faire don de tout argent ne servant pas à combler un besoin important est une pièce maîtresse de son argumentation telle que développée dans « Famine... », et que c'est par la radicalité de sa prescription que cet article a connu un certain rayonnement et qu'il fait aujourd'hui encore l'objet d'une vive discussion. À elle seule, la règle de prévention n'aurait pas fait beaucoup de bruit. En fait, la plus grande part de son texte se fonde sur la radicalité des mesures pratiques qu'il fait découler de la règle de prévention.

8. Singer évacue la question d'une considération plus poussée des faits à l'aide de l'argument suivant : « No doubt there are some issues of social policy and foreign policy about which it can truly be said that a really expert assessment of the facts is required before taking sides or acting, but the issue of famine is surely not one of these » (Singer, 1972).

Il faut sans doute préciser qu'en général un jugement moral ne peut consister en une simple déduction d'une conduite appropriée à partir d'un principe moral, puisque ce dernier entre souvent en conflit avec d'autres principes moraux, avec des pratiques sociales ou des considérations pragmatiques, tous aussi valables les uns que les autres. Comme l'affirme Jürgen Habermas, les conclusions morales suivent davantage le modèle d'une « compétition des normes » où, compte tenu d'un contexte spécifique, l'on cherche à déterminer la norme appropriée devant raisonnablement servir de guide régulateur (Habermas, 1997, p. 240). En outre, des normes et des principes énoncés dans l'absolu trouveront souvent des amendements sous forme de restrictions ou d'exceptions lorsqu'ils sont appliqués dans des situations concrètes. Dans le cas décrit par Singer, il faudrait encore identifier les aspects contextuels du problème pouvant peut-être appeler des amendements à la règle parfaitement valide de la prévention. Encore une fois, pour revenir au leitmotiv de notre critique, il nous faudra revenir sur la question du contexte moral.

La troisième difficulté porte sur la *motivation* pour la règle de prévention. Une fois les principes justifiés, ils doivent être appliqués dans des contextes spécifiques, de bon gré par des agents raisonnables et moraux : on touche alors à la question de la motivation, qui n'est pas accessoire dans le contexte d'une éthique qui se veut véritablement pratique. Singer néglige complètement le moment motivationnel de la morale. Le fardeau imposé par sa prescription pratique est si lourd que la grande majorité des gens perdraient courage avant même de tenter de les mettre en action. Certes, Singer soulève le problème de la motivation, mais il l'écarte aussitôt en arguant que l'« être » ne supplante pas le « devoir-être » (cf. aussi Singer 2004, p. 27-28). Mais à quoi bon une morale abstraite qui ne convaincrat pas la grande majorité des individus ? (cf. Miller, 1988, p. 651). Même — et peut-être surtout — d'un point de vue utilitariste, il faut reconnaître une importance à ce moment éthique⁹.

Goodin et l'approche contextualiste

A. L'avantage des thèses particularistes de Goodin

Tournons-nous maintenant vers un autre modèle, qui semble éluder toutes les difficultés de la position singérienne. Les particularistes croient qu'il existe certaines responsabilités et certains devoirs « spéciaux » envers ceux qui sont proches de nous, c'est-à-dire envers les membres de la famille, les amis, les voisins, les patients, les compatriotes, etc. Cette position a été défendue à l'aide de différents fondements : le sens commun, l'intuition, l'utilité, la psychologie, la sociologie ou la rationalité. Plusieurs philosophes contemporains bien connus

9. Lichtenberg (2004) constitue un exemple insigne d'une telle préoccupation de la question de la motivation dans le contexte du débat entourant les arguments singériens. Selon Judith Lichtenberg, « *we should concern ourselves less with the question of obligation and more with the question of motivation* » (ibid., p. 94).

soutiennent une telle position, tels M. Walzer (entre autres, 1983), B. Williams (entre autres, 1973) et S. Toulmin (1981), pour ne nommer que ceux-là.

Nous aimerions, quant à nous, porter notre attention sur Robert Goodin, bien qu'il ne soit pas, au sens strict, un particulariste. Il cherche cependant à fonder sa forme de morale universaliste sur des présupposés particularistes qui reconnaissent des responsabilités spéciales. Ainsi, selon lui, bien qu'il soit justifiable d'admettre des obligations spéciales envers certaines personnes spécifiques (d'où le particularisme de la position goodinienne), les responsabilités sont néanmoins étendues à des étrangers éloignés et même aux générations futures, quoique dans une moindre mesure.

La pierre angulaire de sa morale est le « principe de protection des vulnérables », qui attribue systématiquement les responsabilités dans l'espace moral. Selon Goodin, « les responsabilités spéciales découlent du fait que d'autres personnes dépendent de nous et sont particulièrement vulnérables à nos actions et à nos choix » (Goodin, 1985, p. 33). Ce principe possède une force non seulement normative, mais aussi descriptive puisqu'il rend compte de la reconnaissance effective de responsabilités existantes, que celles-ci se rapportent à des obligations spéciales ou générales. Ainsi, l'objection intuitionniste élevée contre l'universalisme de Singer ne peut être formulée contre le particularisme de Goodin. On a alors en main un puissant point de départ théorique justifiant les « devoirs spéciaux » que l'on rencontre dans la vie quotidienne. Par exemple, selon Goodin, l'obligation de tenir une promesse ne procède pas de sa nature quasi-contractuelle, mais de la vulnérabilité qu'elle engendre chez la personne à qui l'on a promis quelque chose, celle-ci nourrissant dès lors des attentes raisonnables.

Le principe de protection des vulnérables consiste aussi en un principe d'impartialité¹⁰, puisqu'il insiste non pas spécifiquement sur des relations familiales ou sur d'autres types de relations spéciales, mais uniquement sur la vulnérabilité des gens avec qui nous interagissons. En fait, c'est par une simple coïncidence que les personnes proches les unes des autres — famille, amis, etc. — ou ceux qui entretiennent une relation spéciale — thérapeute et patients, par exemple — sont souvent plus vulnérables les unes par rapport aux autres, mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi. Il semble donc que le principe d'impartialité puisse être maintenu au sein d'une approche particulariste. En conséquence, la première supposition morale de Singer — selon laquelle la proximité ou la distance ne devrait pas importer, et ce, pour des raisons d'impartialité — peut être infirmée¹¹.

Cet aspect du principe de protection des vulnérables permet une universalisation en dépit des notions particularistes qu'il présuppose. En effet, en raison de la vulnérabilité réciproque de ceux qui sont proches spatialement,

10. Il satisfait ainsi à l'exigence d'une « justification impartiale pour l'acceptation, dans nos vies, d'actions partiales », que Singer invoque à la suite de R. M. Hare (Singer, 2004, p. 15).

11. Kamm (1999) consacre aussi plusieurs pages à la réfutation de cette thèse singérienne de la non-pertinence de la distance ou de la proximité pour la moralité.

temporellement et relationnellement, les devoirs envers eux auront priorité. « Ce fait, selon Goodin, préserve mon argument contre la régression classique voulant qu'on donne tout ce que l'on possède aux populations affamées de l'Asie ou que l'on mette tout notre argent de côté pour les générations futures, les unes après les autres à l'infini, ou que l'on interrompe constamment sa propre vie et ses propres projets afin de servir autrui. » Ainsi, un certain parti pris serait défendable. Goodin dira que son « analyse semble permettre (voire exiger), effectivement sinon intentionnellement, que nous fassions preuve d'une *certaine* partialité envers "les nôtres", quelle que soit la façon dont on définit cette expression ». Mais, dans la mesure où les gens éloignés sont aussi vulnérables à nos actions et qu'il est possible d'aider, la partialité « envers les nôtres » ne sera pas absolue, et nous aurons alors à reconnaître toutes nos responsabilités. Comme l'affirme Goodin, « la charité commence certes par soi-même mais, moralement, elle ne doit pas s'arrêter là » (Goodin, 1985, p. 121).

Margaret Walker, une philosophe féministe, rétorque à Goodin que le principe de vulnérabilité est inadéquat dans le contexte plus global des responsabilités étendues envers les étrangers. Elle prétend que ces responsabilités, de par leur nature formelle et abstraite, correspondent à ce qu'elle appelle des « vulnérabilités de principe ». Toutefois, le caractère contraignant des responsabilités procéderait en fait de ce qu'elle appelle une « dépendance de fait » (Walker, 1998, p. 83-90). Or ce type de vulnérabilité serait ancré, en dernière d'analyse, dans les pratiques sociales concrètes.

À notre avis, il ne s'agit pas là d'un coup fatal porté à la position de Goodin. En fait, on pourrait soutenir que Goodin intègre implicitement la distinction de Walker en affirmant que le *degré* de vulnérabilité détermine la lourdeur de la responsabilité. Dans les cas où la responsabilité est diluée par la possibilité d'une intervention de nombreuses autres personnes mieux en mesure de porter assistance, le degré de vulnérabilité aura tendance à diminuer, ce qui infirme la seconde supposition de Singer — selon laquelle il est indifférent que l'on soit seul à pouvoir aider ou l'un parmi plusieurs. Évidemment, on ne peut établir une telle chose qu'à partir d'un contexte concret. Offrir une réponse dans l'absolu, c'est comme porter un diagnostic sans examiner le patient. Ainsi, en fin d'analyse, force est de retourner au contexte à l'étude. Ce qu'il s'agit de faire dans ce qui suit, c'est adopter une démarche plus contextualiste sans pour autant considérer un cas spécifique, afin de maintenir un certain niveau de généralité. En d'autres termes, les considérations qui suivent se veulent à la fois concrètes et générales.

B. Contextualisme éthique et communautés morales

Les principes invoqués précédemment, aussi bien la règle de la prévention que le principe de protection des vulnérables, sont tous valides *prima facie*, c'est-à-dire justifiables dans l'absolu. Mais au-delà de la justification de telles normes, il faut aussi considérer leur *applicabilité*, ce qui ne peut être accompli

qu'en examinant les éléments contextuels pertinents (Ipperciel, 2003a). Or c'est là probablement l'aspect le plus négligé par Singer. L'un des éléments pertinents du contexte moral est, à notre avis, le fait que *la moralité dictant le comportement individuel opère au sein d'un ordre social prédéterminé qui attribue d'emblée des rôles et des responsabilités*¹². C'est là un fait qui précède toute réflexion morale et que l'agent moral doit forcément prendre en considération dans la détermination de l'action à prendre ici et maintenant. Certes, une moralité radicale pourrait vouloir chercher à modifier les données mêmes de la situation. Mais, outre le fait que les individus, en tant qu'individus, n'ont guère — ou si peu — de contrôle sur les rôles et responsabilités assignés globalement par la société, une telle transformation en profondeur de ces rôles et responsabilités en fonction d'un idéal moral devra néanmoins s'en remettre, à un point ou à un autre, à des considérations non éthiques (des questions d'efficacité, de nécessité — physique, biologique, sociale —, de possibilité, etc.) ayant ses racines dans un contexte concret. Quoi qu'il en soit, la perspective adoptée ici est celle d'un agent moral ayant à déterminer son comportement individuel à l'intérieur d'une situation qui le précède nécessairement.

L'exemple suivant montre bien qu'un individu qui cherche à se conduire moralement doit au préalable prendre connaissance de la situation concrète où il aura à agir. On peut affirmer que le devoir moral d'une personne quant à la protection de son enfant ne découle pas simplement du principe de protection des vulnérables, mais aussi du fait que la responsabilité des parents légaux envers leurs enfants a déjà été assignée socialement. Il n'est pas impensable qu'une autre société assigne autrement la responsabilité envers les enfants, comme dans la cité idéale de Platon ou dans certains kibboutz radicaux, où la responsabilité envers les enfants est une affaire commune. Ainsi, on désapprouvera quiconque cherche à passer outre aux responsabilités socialement attribuées. Si, par exemple, quelqu'un enlevait un enfant sans l'approbation de ses parents, le nourrissait, en prenait soin et le protégeait d'une façon conforme au principe de protection des vulnérables, il n'en demeurerait pas moins que ses actions seraient moralement répréhensibles compte tenu des circonstances. On peut en déduire que, de toute évidence, la troisième supposition de Singer portant sur la faisabilité de l'aide (c'est-à-dire « si tu peux aider, alors tu dois aider ») n'est pas valable indépendamment de la situation concrète qui porte l'action morale. Pour reprendre l'exemple singérien de l'enfant se noyant dans un bassin, Goodin suppose que plusieurs personnes sont présentes et témoins de la noyade, et que l'une d'elles est le surveillant de baignade, le maître nageur à qui on a assigné la responsabilité du secours

12. L'argument déployé ici est similaire à celui de Goodin (1988), mais son fondement diffère sensiblement, en plus de posséder, à notre sens, une application plus générale. Alors que l'approche de Goodin relativement à cette question est avant tout théorique (« L'approche que je préfère eu égard aux devoirs spéciaux consiste à les considérer comme de simples “devoirs généraux distribués” »), nous considérons quant à nous l'existence de responsabilités assignées comme des *faits* pertinents à la situation morale. Cf. aussi Green, 2003.

(Goodin, 1988). Cette situation hypothétique semblera sans doute plus conforme aux situations existantes et au contexte mondial que Singer cherchait à décrire, puisque les nations constituent en quelque sorte les maîtres nageurs à qui il revient de veiller sur leur population.

En effet, dans le même sens que celui de l'assignation de responsabilités personnelles, on attribue aussi aux nations ou aux États des responsabilités envers leurs citoyens. Ces responsabilités sont explicitement reconnues par tout État membre des Nations Unies, avec l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme, laquelle énonce les responsabilités des États envers leur population (*cf.* le préambule et l'article 22). *De facto*, ces responsabilités sont enracinées dans des pratiques sociales et dans diverses institutions. L'application des responsabilités diffère d'un État à l'autre, suivant les différentes conceptions du bien commun. Ainsi, certaines collectivités opteront pour un État-providence alors que d'autres préféreront un État plus libertaire ; certains insisteront sur des valeurs spirituelles ou religieuses, alors que d'autres mettront l'accent sur les besoins matériels. En tous les cas, de telles décisions collectives relèvent des conceptions du bien et non pas de normes universelles (de l'éthique, et non pas de la moralité, dirait Habermas, 1991). Mais le fait même que les responsabilités sont divisées ou devraient l'être peut être récupéré par la théorie morale de l'utilitarisme. En effet, on reconnaîtra un avantage à assigner et diviser les responsabilités (à opérer une « division du travail moral », selon l'expression de Henry Shue, 1988). Si la cuisine commune est la responsabilité de tous, elle sera la responsabilité de personne en particulier, et, de façon prévisible, elle sera négligée et deviendra rapidement désordonnée. De façon similaire, une responsabilité indivise de toute l'humanité à laquelle Wendy Austin fait allusion (Austin, 2001) — suivant en cela Richard Rorty — paraîtra, d'une perspective pragmatique, moins efficace. Il est alors raisonnable de maintenir des « communautés morales » qui prennent soin de leurs citoyens et où un standard moral plus élevé est maintenu¹³. C'est sur cette responsabilité que pourra être fondé le statut moral de la nation. Ce type d'argument n'est pas sans rappeler la pensée de David Miller, qui offre une interprétation plausible de la raison pour laquelle les nations, en tant que communautés morales, sont plus efficaces que l'internationalisme. Selon lui, la nationalité « crée des communautés avec le plus grand nombre fonctionnel d'adhérents et ainsi avec la plus grande portée pour la redistribution au profit des indigents » (Miller, 1988).

13. Singer admet le bien-fondé d'un tel argument en général, mais ne lui reconnaît qu'une « application limitée dans le monde réel » (2003, p. 21) en raison de l'allocation inéquitable des ressources entre pays pauvres et riches. Ce contre-argument de Singer, qu'il formule explicitement à l'endroit de Goodin, présuppose que la pauvreté abjecte dans le tiers-monde est tributaire d'une rareté des ressources disponibles compte tenu de la taille de la population (ce rapport étant inversé dans les pays riches). Il nous semble plus plausible, suivant en cela Pogge (*cf. infra*), d'attribuer la pauvreté abjecte à une distribution inadéquate entre la classe dirigeante et l'ensemble de la population.

Il faut alors reconnaître que les devoirs spéciaux envers ses compatriotes n'entraînent pas de devoirs similaires envers les gens de sa race, comme le croit Singer (2004, p. 17-18). Il n'y a pas, dans les contextes actuels, d'assignation institutionnelle de responsabilité en fonction de la race qui pourrait susciter une quelconque vulnérabilité. Si MacIntyre inclut « mon clan, ma tribu, ma nation » mais exclut la race parmi les associations justifiant des devoirs spéciaux, ce n'est pas parce qu'« il [lui] serait impossible, à la lumière des crimes commis par les défenseurs d'une sensibilité raciale » (*ibid.*), de le faire, mais parce que la race ne constitue pas une « communauté morale » telle que définie ici, et n'a donc pas la responsabilité de la protection des siens.

Toutefois, il faut le noter, un système de responsabilités divisées ne fonctionne adéquatement que si tous les joueurs assument la leur. Par exemple, si des parents négligent leurs enfants, une action peut être intentée contre eux par l'État : ou bien on leur retire leur responsabilité, qui sera attribuée à une autre personne, ou bien on les contraint à l'assumer. À l'échelle internationale, cependant, la question n'est pas aussi simple. Puisqu'il n'y a pas, à l'échelle planétaire, d'entité souveraine et régulatrice qui serait investie d'une autorité équivalente, les États peuvent se soustraire à leur responsabilité sans grande conséquence. C'est le cas notamment des États « cleptocratiques » qui, de toute évidence, paupérisent leur population. Il semble même, quoi qu'en pense Singer (2004, p. 21), qu'une mauvaise allocation des ressources à l'intérieur d'un État soit plus lourde de conséquence que celle existant entre les États, puisque, à en croire Amartya Sen, « aucune famine sérieuse n'a jamais eu lieu dans un pays démocratique — aussi pauvre qu'il puisse être » (Sen, 1999, p. 51).

Cela dit, le fait de reconnaître des communautés morales (sous forme de nations et d'États) et des responsabilités assignées ne nous dispense pas d'agir nous-mêmes. Les principes universels demeurent valides, même s'ils peuvent rarement être appliqués de façon universelle, en particulier dans le cas des devoirs positifs. Pour paraphraser Hippias chez Platon (*Protagoras*, 337 c 7 — d 3), les liens naturels de l'humanité ne sont pas dénoués par les liens conventionnels de la politique. En raison de la dignité des êtres humains, nous sommes toujours tenus — pour le moins — par un devoir *de second ordre* envers les gens sans défense, c'est-à-dire le devoir de nous assurer que les instances appropriées remplissent leur devoir envers ceux dont ils sont responsables. Dans un contexte de responsabilité divisée, il y a *devoir de faire respecter les devoirs*.

Il semble y avoir deux façons d'accomplir ce devoir : ou bien par l'action personnelle, ou bien par l'action collective ou politique. Un simple exemple peut mettre en perspective les enjeux associés à cette alternative. Si votre enfant est malade ou blessé, vous pouvez chercher personnellement à remédier à la situation. Il serait cependant plus sage, dans certains cas, de faire appel à un spécialiste de la santé, qui est une autorité, en mesure d'aider et disposé à le faire. En effet, une aide efficace exige connaissance, influence,

moyens et motivation. Ainsi, dans le cas où un individu cherche à contribuer à l'aide internationale, il devra savoir quelle organisation caritative est dans la meilleure position pour aider dans le cas particulier auquel il désire contribuer. Ou encore, s'il voulait aider directement, il lui faudrait avoir une connaissance de la culture dans laquelle il interviendrait, de même qu'une série de compétences techniques et organisationnelles. L'action individuelle serait certes héroïque, comme le décrit Singer, mais sans doute pas la plus efficace. Et Singer n'admettrait-il pas que le choix des moyens les plus efficaces pour aider revêt une importance morale ?

Quoi qu'il en soit, il semble bien que l'action politique soit plus appropriée parce que plus efficace. Les États riches, à travers leurs nombreuses institutions, sont en mesure de confirmer si d'autres États assument leurs responsabilités envers leur propre population : 1. Ils possèdent une connaissance collective qui augmente les chances de succès d'une intervention. 2. Ils ont une certaine influence, dans la mesure où ils peuvent encourager certains pays pauvres à se réformer. Par exemple, rendre l'aide étrangère conditionnelle à certaines réformes institutionnelles semble être une voie prometteuse. 3. Ils ont très certainement les moyens, financiers et diplomatiques, d'agir. 4. Le seul élément qui semble parfois manquer, c'est la motivation. Et c'est ici que l'activisme personnel devrait entrer en jeu, ou bien en tant que citoyen, ou bien en tant que professionnel. Les groupes de citoyens des pays riches peuvent voir à ce que leur gouvernement s'applique à persuader ou, si besoin est, à contraindre certains pays à assumer leur responsabilité envers leur propre population, tout en respectant la compréhension du bien partagée par celle-ci. Moins héroïque, cette façon de faire semble néanmoins plus efficace et mieux en mesure de provoquer des changements significatifs. Elle devrait donc, à notre avis, être privilégiée par les agents moraux.

C. Contextualisme moral : y a-t-il une responsabilité directe des pays riches ? Une telle action morale, en raison de son détachement et de son caractère indirect, pourra paraître insuffisante à ceux qui croient en une responsabilité directe des pays riches à l'égard de la situation précaire des pays pauvres. Selon Thomas Pogge, par exemple, « nous », les pays riches, portons directement préjudice aux pauvres de ce monde¹⁴. En conséquence, nous contrevenons au devoir négatif de ne pas nuire à autrui. Pour revenir à la métaphore de l'enfant qui se noie dans un bassin en la modifiant conformément à la pensée de Pogge, « nous » sommes ceux qui ont poussé l'enfant dans le bassin.

Afin de soutenir cette thèse, Pogge se fonde sur deux lignes d'argumentation. La première est historique : l'inégalité radicale entre le premier monde et le tiers-monde est la conséquence directe du colonialisme du XIX^e siècle. Durant cette période, des ressources ont été pillées, des institutions ont été détruites, et des peuples entiers ont été violemment acculturés.

14. Parmi tant d'autres, cf. Pogge, 2002 ; pour un résumé, cf. Pogge, 2005.

En fait, Pogge concède que nous ne pouvons pas être tenus responsables des actions de nos ancêtres, tout comme notre responsabilité pour la noyade de l'enfant dans le bassin ne serait pas engagée si nos parents l'y avaient poussé. Cependant, il considère inacceptable que nous profitons des fruits des actions moralement répréhensibles commises par d'autres.

La seconde ligne d'argumentation est beaucoup plus importante dans l'esprit de Pogge, et c'est avant tout sur celle-ci qu'il se fonde dans ses écrits. Le tort infligé aux pauvres de ce monde aurait non seulement une origine historique, mais aussi systémique : l'actuel ordre économique mondial serait injuste et causerait de sérieux préjudices dans le tiers-monde. En ce sens, non seulement avons-nous poussé l'enfant dans le bassin, mais nous lui tenons la tête sous l'eau. Pogge critique deux aspects principaux de cet ordre mondial : ce qu'il appelle le « privilège des ressources internationales », selon lequel un groupe au pouvoir à l'intérieur d'un territoire national, indépendamment de sa légitimité ou du soutien populaire, a « le privilège de disposer librement des ressources naturelles du pays » ; de même que le « privilège d'emprunt international », qui permet au même groupe « d'emprunter des fonds au nom du pays tout entier » (Pogge, 1999, 2002, 2005). Cependant, bien des groupes à la tête de pays pauvres ne gouvernent pas pour le bien du peuple, mais pour leurs propres intérêts, perpétuant ainsi une pauvreté abjecte. En d'autres termes, les membres d'une élite ou d'une coterie prétendant représenter l'ensemble d'une population s'enrichissent, maintenant du coup la majorité de la population dans un état de pauvreté extrême.

Dans les deux lignes d'argumentation, Pogge considère la question en termes de causalité avant de l'aborder en termes de moralité. Il soutient que nous, les pays riches, sommes la cause de la situation actuelle de pauvreté extrême en raison de l'histoire, mais avant tout en raison de l'actuel ordre économique mondial dont nous profitons. Notre responsabilité morale découle du fait que nous tirons profit des torts passés et que nous préjudicions présentement les pauvres de ce monde, violant de ce fait un devoir négatif. Comme nous pouvons le voir, cet argument va plus loin que le devoir positif de prévention de Singer (que celui-ci reconnaisse ou non le caractère positif de ce devoir).

Les deux lignes d'argumentation ne sont pas sans difficultés. On pourrait rétorquer que Pogge ne démontre pas de causalité, mais au mieux le rôle — parfois oblique — des pays riches en tant que facteurs incertains d'un problème complexe, voire inextricable. L'argument colonialiste, par exemple, semble inadéquat dans la mesure où il est souvent contredit par les témoignages empirico-historiques. En effet, Hong Kong et Singapour, pour nommer des exemples flagrants, ont été des colonies pendant de nombreuses années et sont aujourd'hui loin d'être pauvres. Inversement, l'Éthiopie n'a jamais été colonisée, mais représente l'un des pays les plus pauvres de la planète. De véritables causes ne permettent pas tant d'effets aléatoires. Il semble alors évident que d'autres « causes » ou facteurs entrent en jeu, des facteurs qui semblent

influencer plus fortement la prospérité des nations. Qui plus est, plusieurs pays riches tels que la Norvège ou la Suisse n'ont jamais été des colonisateurs, ou ont été eux-mêmes des colonies, tels la Nouvelle-Zélande ou le Canada. De toute évidence, il n'existe pas de chaîne de causalité dans le cas de ces pays riches.

En revanche, en avançant son argument systémique de l'ordre économique mondial, Pogge touche à un point à notre avis essentiel lorsqu'il identifie les facteurs mondiaux en jeu dans la perpétuation de la pauvreté excessive. Il existe certes de nombreux facteurs locaux à l'origine de cette pauvreté, tels la guerre, les régimes oppressifs, la corruption, une législation inadéquate (ou l'application inadéquate de celle-ci), un taux de natalité trop élevé, etc. Cependant, en se faisant directement ou indirectement complices des dictateurs, les pays riches peuvent, dans certains cas, exacerber de tels problèmes locaux. Sur ce point général, la position défendue ici converge avec celle de Pogge. En effet, il y va précisément de cette question lorsque nous affirmons qu'il est de notre devoir de faire respecter les devoirs nationaux et soulignons l'obligation pour les nations ou les États de gouverner pour le bien de leur peuple. En reconnaissant un gouvernement étranger simplement en raison du pouvoir qu'il exerce *de facto* sur un territoire, sans prendre en considération son rapport à la population, l'on faillit à ce devoir de second ordre. Ainsi, à notre avis, la position ultime de Pogge semble être compatible avec la nôtre : il opte pour l'action politique plutôt que personnelle et s'en prend, en fin d'analyse, aux gouvernements « illégitimes » des pays pauvres.

Cependant, cette même position se fonde sur des prémisses différentes des nôtres, ce qui n'est pas sans conséquence. En effet, l'argument moral de Pogge dépend d'un lien causal entre l'action des pays riches et la pauvreté des pays du tiers-monde. Or cette causalité est loin d'être établie de façon concluante et elle est loin de faire l'unanimité parmi les observateurs. Ainsi, parce que la thèse du lien causal est mal établie en tant que prémisse, l'appel moral qui en résulte est diminué d'autant¹⁵. En d'autres termes, la faiblesse de la prémisse — c'est-à-dire la thèse du lien causal entre la richesse de certains pays et la pauvreté d'autres pays — affaiblit proportionnellement la force de persuasion de la conclusion morale qui en découle. Pour notre part, nous nous fondons sur l'argument particulariste d'une responsabilité pré-assignée à une nation et d'un devoir de notre part, en tant que membres de pays riches, de voir à ce que les devoirs nationaux soient respectés. Cet argument demeure convaincant même pour ceux qui refusent de croire que les pays riches sont responsables de la pauvreté des pays en voie de développement.

Quant à la stratégie poggienne permettant de remédier à la situation par des « dividendes de ressources mondiales » qui seraient redistribués aux pays

15. « *Determining causal connections and the truth of counterfactuals is often difficult, which is one reason those who advocate aid may prefer not to rely on them* » (Lichtenberg, 2004, p. 79).

pauvres (Pogge, 2001), nous estimons qu'elle déplace l'examen du problème dans le domaine de l'économie, qui ne nous intéresse pas directement. Néanmoins, il nous semblerait plus à propos, avant toute chose, de considérer, à la façon des sociologues et des économistes, tout tort imputé comme un « effet pervers » plutôt que comme une action directement et sciemment dirigée contre les pays pauvres. En effet, il semble que, premièrement, la pauvreté des pays du tiers-monde consiste ici en une conséquence involontaire et que, secondement, nous ne reconnaissons pas encore clairement quelles actions sont spécifiquement la « cause » de la pauvreté et quelles actions devraient être entreprises pour y remédier. Alors que Pogge et Singer sont convaincus qu'une hausse des contributions financières aux pays pauvres est salutaire, James Shikwati, par exemple, un économiste kényan qui se spécialise dans les enjeux du tiers-monde, soutient que l'aide étrangère des pays riches à l'Afrique fait plus de mal que de bien en favorisant des bureaucraties inefficaces, la corruption, des dictatures et une culture de la dépendance¹⁶. Ce à quoi il faudrait s'attaquer, selon lui, c'est plutôt au régime des restrictions tarifaires nuisant au mouvement des biens entre pays riches et pays pauvres. En ce sens, le protectionnisme de pays riches nuirait davantage aux pays pauvres que toute autre disposition. Une telle mesure libre-échangiste semble préférable à de simples transferts de fonds des riches aux pauvres, dans la mesure où elle s'attaque à la racine du problème en cherchant à corriger un élément du « système » économique mondial qui contribue à la pauvreté des pays du tiers-monde. Pour reprendre notre analogie : si l'on veut corriger la situation de l'enfant qu'on tient sous l'eau, il ne s'agit pas de lui fournir un tuba, mais bien de cesser de lui maintenir la tête sous l'eau. Et si on en vient à identifier d'autres éléments du système économique qui nuisent aux pays du tiers-monde, il faudra y remédier un par un.

En définitive, les gens ne s'entendront probablement pas sur les mesures concrètes à adopter dans le cas de la pauvreté mondiale. Et contrairement à ce qu'affirment Pogge et Singer, l'élimination de la pauvreté mondiale n'est pas une tâche aisée qui pourrait être résolue dans l'espace d'une génération. Outre des problèmes théoriques et structurels, il est à prévoir que tout effort commun de la part des pays riches achoppe sur des désaccords (et parmi ces pays, et avec les pays en développement) qui entraîneront des inefficacités dans les projets conçus pour éliminer le paupérisme. Cependant, suivant les arguments présentés dans cet article, il semble avantageux, théoriquement et pragmatiquement, que la responsabilité cosmopolite prenne la forme d'un devoir de faire respecter les devoirs nationaux. Faire des réformes institutionnelles une condition à l'aide étrangère semble être une voie des plus prometteuse puisque cette mesure n'est pas coercitive et requiert peu ou pas de coordination bureaucratique internationale. Mais on peut aussi envisager

16. Cf. par exemple « For God's sake, Please Stop the Aid », *Spiegel-Online*, 4 juillet 2005, en ligne : <http://service.spiegel.de/cache/international/spiegel/0,1518,363663,00.html>.

d'autres mesures concrètes se conformant au devoir de faire respecter les devoirs nationaux. À tout le moins, cette approche se fonde sur les devoirs nationaux à l'avantage de se défaire du paternalisme et de l'ethnocentrisme de certains projets universalistes des pays plus riches et plus puissants.

Évidemment, chercher à aider les pays pauvres à se développer et à éliminer le paupérisme n'a rien à voir avec le secours en cas de catastrophe. Le travail des ONG et les dons d'argent ponctuels seront toujours nécessaires afin de porter assistance aux populations touchées par des catastrophes telles qu'un tsunami ou une famine. L'histoire récente a démontré que ce type d'effort peut être relativement efficace, au moins lorsqu'il n'est pas entravé par une opposition humaine, comme dans le cas de la crise du Darfour. Mais cette aide à court terme ne représente pas un substitut pour un plan de développement à long terme au profit des pays pauvres.

Conclusion

L'illégitimité de la division de l'espace moral planétaire en communautés morales, c'est-à-dire en nations distinctes, semblait tirer sa force de persuasion de l'universalisme moral. C'est donc ce dernier qu'il fallait disséquer pour en évaluer la justesse. Singer nous a servi de modèle, dans la mesure où il cherche précisément à appliquer sa pensée morale universaliste à un contexte mondialiste. Compte tenu de l'augmentation des moyens technologiques favorisant aujourd'hui l'aide aux pauvres de la planète, Singer s'est cru justifié d'ériger sa règle de prévention des « situations fâcheuses » en un nouvel impératif catégorique obligeant tous les individus des pays riches à mener une vie frugale afin de soutenir financièrement les pauvres de ce monde. Si nous *pouvons* aider les pays pauvres, alors nous *devons* le faire.

Cependant, un certain nombre de difficultés découlent de ce type d'universalisme. Notons d'abord que l'application de la nouvelle injonction aurait vraisemblablement pour effet d'éliminer les plus grands malheurs de ce monde, mais au prix du bonheur de l'ensemble des habitants de la planète. En outre, une déduction purement abstraite, comme le fait Singer, néglige complètement la considération des éléments contextuels — pourtant pertinents à la question — qui pourraient relativiser sa règle de prévention.

La morale de Goodin, en faisant valoir le principe de protection des vulnérables, permet d'éluder ces problèmes. À l'aide de ce principe, une universalité et une impartialité sont maintenues, bien qu'elles admettent des considérations particularistes plus respectueuses des différents contextes éthiques. L'élément contextuel le plus important pour notre argument est celui d'un ordre social qui attribue des rôles et des responsabilités préalablement à toute réflexion morale. Ainsi, nous devons aider si nous le pouvons, mais conformément aux rôles et responsabilités qui nous ont été assignés. Or la nation ou l'État représente précisément une entité à qui un tel rôle et une telle responsabilité morale ont été assignés. Tout en ayant l'avantage de freiner certaines velléités paternalistes de pays riches, et ainsi de respecter les différentes

conceptions du bien, cette division de l'espace moral en communautés morales devrait permettre une action morale plus efficace. Seulement, cette efficacité ne peut être assurée que si les nations assument de fait la responsabilité morale qui leur est attribuée. En découle alors le devoir revenant aux individus, et aux États de voir à ce que les nations de la planète assument pleinement les devoirs qui leur sont assignés et qu'ils ont admis en tant que signataires de la Charte des droits de l'ONU. Pour les véritables nations, c'est-à-dire celles qui fondent leur pouvoir sur la volonté du peuple, une telle responsabilité va cependant de soi.

Il semble donc qu'une stratégie de « division du travail moral » en contexte planétaire soit moralement légitime, ou à tout le moins moralement défendable. Les nations et États, en tant que communautés morales se voyant attribuer des devoirs spéciaux, sont en ce sens des entités parfaitement justifiables d'un point de vue moral.

Bibliographie

- Austin, W. « Global Health Challenges, Human Rights and Nursing Ethics ». In J. Storch, P. Rodney, & R. Starzomski (eds), *Toward a Moral Horizon : Nursing Ethics for Leadership and Practice*, Toronto, Pearson Education Canada, 2003, pp. 339-356.
- . « Nursing Ethics in an Era of Globalization », *Advances in Nursing Science*, 24, 2, 2001, pp. 1-18.
- Berkowitz, P. « Other People's Mother : The Utilitarian Horrors of Peter Singer », *The New Republic*, 10 janvier 2000, pp. 27-37.
- Goodin, R. *Protecting the Vulnerable*. Chicago and London, Univ. of Chicago Press, 1985.
- . « What Is So Special about Our Fellow Countrymen ? », *Ethics* (juillet), 1988, pp. 663-686.
- Green, K. « Distance, Divided Responsibility and Universalizability », *The Monist*, vol. 83, n° 3 (juillet), 2003, pp. 501-515. Disponible en ligne à <http://www.utilitarian.net/singer/about/20030701.htm>
- Habermas, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.
- Ipperciel, D. « Dialogue and Decision in a Moral Context », *Nursing Philosophy*, 4, 2003, pp. 211-221.
- Kamm, F. M. « Famine Ethics : the Problem of Distance in Morality and Singer's Ethical Theory », in Dale Jamieson (ed.), *Singer and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1999.
- Lichtenberg, J. « Absence and the Unfond Heart : Why People Are Less Giving than they Might Be », in *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 75-97.
- McGinn, Colin. « Our Duties to Animals and the Poor », in Dale Jamieson (ed.), *Singer and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1999.
- Miller, D. « The Ethical Significance of Nationality », *Ethics* (juillet), 1988, pp. 647-662.
- . « National Responsibility and International Justice », in *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004a, pp. 123-143.
- . « Holding Nations Responsible », *Ethics*, vol. 14, n° 2, 2004b, pp. 240-268.

- Pogge, T. « Economic Justice and National Borders », *ReVison*, vol. 22, n° 2 (automne), 1999, pp. 27-34.
- . « Eradicating Systemic Poverty : Brief for a Global Resources dividend », *Journal of Human Development*, vol. 2, n° 1, 2001, pp. 59-77.
- . *World Poverty and Human Rights : Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- . « Introduction : World Poverty and Human Rights », *Ethics and International Affairs*, 19/1, 2005, pp. 1-8.
- Sen, A. *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Singer, P. « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n° 1 (printemps), 1972, pp. 229-243. Édition révisée reproduite en ligne à l'adresse : [<http://www.utilitarian.net/singer/by/1972——.htm>]
- . « Outsiders : Our Obligations to Those Beyond our Borders », in *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 11-32.
- Specter, M. « The Dangerous Philosopher », *The New Yorker*, 6 septembre 1999, pp. 46-55.
- Toulmin, S. « The Tyranny of Principles », *Hastings Center Report* 11, n° 6 (décembre), 1981, pp. 31-39.
- Unger, P. *Living High and Letting Die. Our illusion of Innocence*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Walker, M. *Moral Understandings. A Feminist Study in Ethics*, New York, Routledge, 1998.
- Walzer, M. *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983.
- Williams, B. « A Critique of Utilitarianism ». In Smart and Williams, *Utilitarianism, for and against*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1973, pp. 75-150.

Freud et la guerre

David Cumin

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000435ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000435ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cumin, D. (2008). Freud et la guerre. *Philosophiques*, 35 (2), 393–417.
<https://doi.org/10.7202/000435ar>

Freud et la guerre*

DAVID CUMIN

Maître de conférences (HDR) à l'Université Jean Moulin, Lyon III (CLESID)

La psychologie était une branche de la philosophie, jusqu'à ce que Sigmund Freud (1856-1939) invente la méthode de recherche que l'on nomme psychanalyse. La psychanalyse est un procédé d'investigation des processus psychiques, une théorie de la psyché, une méthode de traitement des désordres psychiques. Son édifice théorique repose sur un corps de doctrines : refoulement, inconscient, complexes, signification étiologique de la vie sexuelle, importance des expériences vécues dans l'enfance, interprétation des rêves... La psychanalyse consiste en l'examen de la partie inconsciente de la vie psychique¹, afin d'expliquer ce qui paraît inexplicable dans les conduites humaines. En tant que phénomène multidimensionnel, la guerre intéresse évidemment la psychologie ; Gaston Bouthoul, fondateur de la polémologie en France², le soulignait. Que dit Freud, savant, sur la guerre ? D'emblée, il place le conflit au centre de la psychologie humaine : conflit du ça et du surmoi, de la pulsion de vie (*Eros*) et de la pulsion de mort (*Thanatos*), du père et du fils. Il a pourtant peu écrit sur la guerre *stricto sensu* : conflit armé entre belligérants. Il a publié une centaine de textes : articles, contributions, livres. Une demi-douzaine, portant notamment sur la religion, intéressent la question de la guerre. Mais deux seulement lui sont explicitement et directement consacrés : « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », rédigé en 1915 (30 pages) ; « Pourquoi la guerre ? », rédigé en 1933 (10 pages). La Première Guerre mondiale avait pourtant accru l'intérêt pour la psychanalyse d'un point de vue clinique : l'observation et la guérison des névrosés de guerre. La réflexion

* Cf. dans la bibliographie les références des ouvrages et articles cités.

1. *Totem et tabou* (1913), p.45.

2. Gaston Bouthoul (1896-1980), docteur en droit et en philosophie, a été, entre autres, professeur à l'École des hautes études en sciences sociales. Il a fondé la polémologie, c'est-à-dire l'étude scientifique des conflits armés, et l'Institut français de polémologie, lequel a accumulé une considérable masse documentaire : de 1945 à 1993, tous les phénomènes de violence politique y ont été recensés, analysés, classés. L'œuvre, partiellement traduite à l'étranger, de Bouthoul est immense. On doit citer, publiés à Paris : *Cent millions de morts*, Sagittaire, 1946 ; *Huit mille traités de paix*, Julliard, 1948 ; *Les guerres. Eléments de polémologie*, Payot, 1951 ; *La guerre*, PUF, QSJ, 1953, 1963 ; *Sauver la guerre*, Grasset, 1961 ; *Traité de polémologie*, Payot, 1951, 1961, 1970 ; *Le phénomène guerre*, Payot, 1962 ; *Avoir la paix*, Grasset, 1967 ; *L'infanticide différé*, Hachette, 1970 ; *Lettre ouverte aux pacifistes*, A. Michel, 1972 ; *Le défi de la guerre (1740-1974). Deux siècles de guerres et de révolutions*, PUF, 1976 (avec le général René Carrère) ; *Essais de polémologie*, Denoël/Gonthier, 1976 ; *Guerres et civilisations*, FEDN, 1979 (avec René Carrère et Jean-Louis Annequin). S'ajoutent de nombreux ouvrages de démographie, sociologie, histoire des idées. Mentionnons également les deux revues de l'IFP : *Guerres et Paix* (11 numéros de 1966 à 1970) puis *Études polémologiques* (52 numéros de 1971 à 1990) dans lesquelles Bouthoul publia de nombreux articles (*Cultures et Conflits* a succédé à *Études polémologiques* en 1991).

freudienne n'en est pas moins importante et étonnante. Nombre de travaux sur la guerre ont pour origine le pacifisme : « Tout pacifisme conséquent appelle un examen des racines de la guerre » (Alain). Est-ce le cas chez notre auteur ? L'objectif de cet article est de démontrer, textes à l'appui, que Freud ne croyait pas au pacifisme, du moins pas au pacifisme juridique.

La position politique de Freud

Il convient de situer politiquement le personnage. On a souvent rapproché Freud de Marx : deux auteurs germaniques, d'origine juive, qui se réfugièrent à Londres³, l'œuvre du premier étant volontiers considéré comme le pendant psychanalytique de l'œuvre économique du second. Le retour aux sources documentaires, autrement dit, la lecture de Freud dans le texte, autorise à corriger l'interprétation « de gauche »⁴. En science du droit, le kelsenisme n'est pas Kelsen⁵; en psychologie, le freudisme n'est peut-être pas Freud ! Dans le rapport Freud/Marx, on insiste sur l'athéisme, le caractère « révolutionnaire » de la psychanalyse (son fondateur en soulignait pourtant la « neutralité éthique »), la critique sociale et le projet émancipatoire : éduquer et libérer l'homme de ses aliénations psychologiques. Certes. On sait pourtant à quel point le dépassement du rationalisme et de l'individualisme classiques doit à Freud. Celui-ci était un rationaliste dans le sens des Lumières ; l'originalité de son œuvre a cependant consisté, non à fonder la supériorité de la raison, mais à restituer aux ratés et aux illogismes de l'activité mentale : lapsus, oublis, erreurs, rêves..., leur force de vérité.

La lecture des ouvrages du savant révèle les traits suivants : pessimisme anthropologique et culturel ; hiérarchisation des peuples civilisés et des peuples primitifs ; croyance en l'hérédité (« nos actes conscients dérivent d'un substrat inconscient formé surtout d'influences héréditaires »)⁶ ; élitisme ; conviction que l'éducabilité des masses est limitée, qu'elles doivent être contraintes à se conformer aux règles et que le pouvoir est par conséquent nécessaire ; scepticisme sur le « progrès »⁷ ; conception patriarcale de la société et de la famille (« le passage de la mère au père caractérise une victoire de la vie

3. Mais Freud vécut presque toute sa vie à Vienne (jusqu'en 1938) et il officia 42 ans dans son cabinet viennois !

4. Dans le n° 12/13 de la revue *Aufstieg*, Paul Federn publia en 1919, à Vienne, sa « Contribution à la psychologie de la révolution : la société sans père ». La révolution vise la substitution de la société patriarcale, symbolisée par l'État et l'Église, par une « société de frères égaux ». Exemple d'une interprétation de Freud... que Freud n'aurait certainement pas approuvée ! Cf. H. Glaser, *Sigmund Freud et l'âme du XX^e siècle*, pp. 212-215, 391-392.

5. Cf. Carlos Miguel Herrera : *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Paris, Kimé, 1997.

6. « Psychologie des foules et analyse du moi » (1921), in *Essais de psychanalyse*, p. 128.

7. Dans la postérité freudienne, l'hypothèse de la pulsion de mort, d'emblée fort mal accueillie, constitua une véritable pomme de discorde : si l'homme est destructeur en soi, pourquoi lutter pour un avenir meilleur ?

de l'esprit sur la vie des sens, donc un progrès de la civilisation »)⁸; attirance pour les religions (« tout ce qui a trait à l'origine d'une religion possède en soi quelque chose de grandiose »)⁹ et les mythes (la « psychologie des profondeurs »); intérêt pour les figures charismatiques¹⁰, Moïse, qu'il admire, ou Wilson, qu'il méprise; préférence pour la « culture » par opposition à la « civilisation »¹¹, récusation de l'anti-germanisme et défense des Empires centraux¹² contre la propagande alliée¹³; critique du Traité de Versailles (« véritable condamnation à mort de la civilisation européenne »)¹⁴ et du Pacte de la SDN; anticommunisme¹⁵ et anti-américanisme; « réalisme » en relations internationales, comme l'illustre son extraordinaire critique du wilsonisme, dans le fameux *Portrait psychologique* du Président américain... Après 1933, c'est dans l'Église catholique, pas dans la sociale-démocratie, que Freud voit le meilleur rempart contre le fascisme¹⁶.

8. *Moïse* (1938), p. 213. En cela, Freud s'opposait à Otto Gross ou à Wilhelm Reich.

9. *Idem*, p. 231.

10. « Il est impossible de nier l'influence personnelle des grands hommes sur l'histoire universelle. » « Le grand homme influence ses contemporains de deux manières : par sa personnalité et par l'idée pour laquelle il s'engage. » « Il existe dans la masse le besoin d'une autorité que l'on puisse admirer. » Avec Moïse, « la figure du grand homme s'est amplifiée jusqu'au divin » (*Moïse*, pp. 128, 207, 208). « Tout le cours de la vie peut être détourné par le tempérament d'un seul individu. Quand Wilson quitta Paris, le cours de la civilisation occidentale prit une direction pénible à voir. L'humanité a besoin de héros, et de même que celui qui est fidèle à son devoir élève le niveau de la vie humaine, celui qui le trahit l'abaisse. Wilson parla merveilleusement, fit de superbes promesses, puis capitula » (*Wilson*, 1938, p. 289).

11. Freud parle de Thomas Mann comme « l'un des auteurs qui avait le plus vocation à être le porte-parole du peuple allemand » : l'auteur des *Considérations d'un apolitique*, défenseur de la *Kultur* germanique face à la *Zivilisation* occidentale.

12. « Lorsque, pendant la guerre mondiale, un chœur d'ennemis lança contre la nation allemande le reproche de barbarie, cela me peina douloureusement de ne pouvoir y apporter le démenti de ma propre expérience » (*Sigmund Freud présenté par lui-même*, 1935, 1925, p. 83). En 1915, il écrit : « une des grandes nations civilisées est si généralement détestée qu'on peut être tenté de l'exclure, en tant que 'barbare', de la communauté civilisée, bien qu'elle ait prouvé par les contributions les plus grandioses son aptitude à en faire partie. Nous vivons dans l'espoir qu'une version impartiale de l'histoire apportera la preuve que cette nation justement, celle dans la langue de laquelle nous écrivons, pour la victoire de laquelle combattent ceux qui nous sont chers, est celle qui a le moins violé les lois de la morale humaine » (« Considérations actuelles sur la guerre et la mort », 1915, in *Essais de psychanalyse*, p. 14).

13. Jusqu'en 1938. C'est Wilson dont il brosse la psychologie critique ou la critique psychologique, dans un ouvrage qui est une véritable mine de renseignements sur la position et l'évolution de la diplomatie américaine de 1914 à 1919.

14. *Wilson*, p. 328.

15. Freud dira avec ironie que la rencontre avec un militant l'avait à moitié converti. Ce dernier affirmait que l'avènement du bolchevisme amènerait quelques années de misère et de chaos, mais qu'elles seraient suivies de la paix universelle. Il lui répondit qu'il croyait à la première moitié du programme (cité par E. Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, t. III, Paris, PUF, 1969, p. 18). Cf. les pages 55-57 du *Malaise dans la culture* (1930).

16. Avant mars 1938, date de l'*Anschluss*, il écrit dans *Moïse* : « nous vivons ici dans un pays catholique sous la protection de cette Église » (pp. 132, 135).

Politiquement, Freud était peut-être social-démocrate. Culturellement, il était assurément un grand conservateur européen de son temps. Un « représentant de l'idéologie puritaine bourgeoise », quelqu'un qui n'a jamais cessé « de reconnaître la nécessité de la convention et de l'institution » (H. Glaser), qui était fier de « notre culture blanche et chrétienne contemporaine »¹⁷. Il était un athée qui soulignait et redoutait le danger social de nier Dieu, pour qui la principale menace pesant sur la culture était la révolte pulsionnelle des masses, pour qui l'antisémitisme hitlérien n'était au fond qu'un antichristianisme¹⁸. Face à la Russie soviétique, à l'Italie fasciste et à l'Allemagne nationale-socialiste, les démocraties conservatrices lui semblaient les gardiennes du progrès culturel¹⁹. À l'encontre d'Alfred Adler, il ne voyait entre le marxisme et la psychanalyse aucune filiation. À l'inverse du matérialisme de Marx, Freud part de la conscience²⁰. En revanche, il reconnaissait, outre la référence à Darwin, la convergence de la psychanalyse avec les philosophies de Schopenhauer et de Nietzsche. Étudiant à l'Université, il avait adhéré à une association pangermaniste. Ses biographes observent qu'il votait peu et méprisait volontiers les politiciens de l'époque. Il aimait à se présenter comme un « opposant »²¹ — mais à quoi ?

L'interdit de l'homicide et sa transgression

Les textes intéressant la question de la guerre paraissent entre 1913 et 1938, alors que leur auteur est parvenu à la notoriété dans son domaine médical. Il s'agit donc de l'œuvre d'un homme mûr, qui passe de l'individuel au social et au culturel, « des fantasmes du névrosé individuel aux créations fantasmatiques des peuples, telles qu'elles s'offrent à nous dans les mythes, les légendes et les contes »²². Il renoue avec ses ambitions de jeunesse : il n'éprouvait aucune prédilection pour l'activité de médecin, mais il était mû par le désir de connaître la condition humaine²³. Pourtant, il évita toujours de s'approcher de la philosophie : « les larges concordances de la psychanalyse avec la philosophie de Schopenhauer — il n'a pas seulement soutenu la thèse du primat de l'affectivité et de l'importance de la sexualité, mais il a même eu connaissance du mécanisme du refoulement — ne peuvent se déduire de ma familiarité avec sa doctrine. J'ai lu Schopenhauer très tard dans ma vie. Quant à Nietzsche, l'autre philosophe dont les pressentiments et les aperçus

17. *L'avenir d'une illusion* (1927), p. 20.

18. *Moïse*, p. 185.

19. *Idem*, p. 132.

20. « Quel sacrilège on a commis à l'encontre de la grandiose diversité de la vie humaine en ne voulant reconnaître que des mobiles tirés des besoins matériels » (*Moïse*, p. 128).

21. *Sigmund Freud présenté par lui-même*, pp. 17, 27.

22. *Idem*, p. 117.

23. *Idem*, p. 15.

coïncident souvent de la manière la plus étonnante avec les résultats laborieux de la psychanalyse, je l'ai longtemps évité précisément pour cette raison ; la priorité dans la découverte m'importait moins que de rester sans prévention²⁴ ». Très tôt, il se plongea dans l'histoire biblique, c'est-à-dire dans des récits épiques. C'est l'exposé de l'essai de Goethe sur *La nature* par le Pr. Carl Brühl, qui décida de son inscription en médecine. Il se tourna vers les maladies nerveuses, les névroses, l'hystérie, la neuropathologie, bref, l'étude du cerveau, siège de la raison, de la volonté et des passions. Avec l'interprétation des rêves, la psychanalyse franchit les limites d'une spécialité médicale, trouvant des applications dans de multiples domaines : art, littérature, préhistoire²⁵, mythologie, histoire des religions, ethnologie, pédagogie..., si bien qu'« il n'est plus possible de réserver l'exercice de la psychanalyse aux médecins²⁶ ».

« Je tiens personnellement en plus haute estime mes contributions à la psychologie de la religion²⁷. » Comme Durkheim, Freud était très intéressé par le totémisme : « premier système d'organisation des tribus primitives, dans lequel les débuts d'un ordre social s'allient à une religion rudimentaire et au règne implacable d'un petit nombre de tabous²⁸ ». Deux en particulier — ne pas tuer l'animal totémique, ne nouer aucun commerce sexuel avec les femmes du même clan totémique — coïncident avec le complexe d'Œdipe : écarter le père et prendre sa mère pour femme. Il ne manquait plus grand-chose pour reconnaître dans le meurtre du père le noyau du totémisme et le point de départ de la constitution de la religion. Ce fragment manquant fut fourni par l'ouvrage de Robertson Smith : *The Religion of the Semites*. Il exposait que le repas totémique était l'élément essentiel de la religion totémique : une fois par an, l'animal totémique, qui était sacré le reste du temps, était tué solennellement avec la participation de tous les membres de la tribu ; on le dévorait, puis on en faisait le deuil, suivi d'une grande fête. Processus similaire à celui du retour à la paix après la guerre.

Si j'associais tout cela à la conjecture darwinienne selon laquelle les hommes vivaient à l'origine en hordes dont chacune se trouvait sous la domination d'un mâle fort, violent et jaloux, je pouvais constituer à partir de toutes ces composantes une hypothèse, ou pour mieux dire : une vision, qui s'ordonnait de la manière suivante : le père de la horde primitive avait accaparé pour lui toutes les femmes, tué ou chassé tous les fils dangereux en tant que rivaux. Mais, un jour, ses fils s'unirent et, ensemble, le tuèrent et le dévorèrent, lui qui avait été leur ennemi, mais aussi leur idéal. Une fois l'acte accompli, ils furent incapables de prendre possession de son héritage, étant donné qu'ils se faisaient obstacle les uns aux autres. Sous l'effet de l'insuccès et du repentir, ils apprirent à s'accorder, ils se lièrent en un clan de frères par les règlements du totémisme, qui

24. *Idem*, p. 100.

25. Cf. « Sur la prise de possession du feu » (1932), in *Résultats, idées, problèmes II*, pp. 191-196.

26. *Sigmund Freud présenté par lui-même*, pp. 106, 118.

27. *Idem*, p. 112.

28. *Idem*, p. 113.

devaient exclure le renouvellement d'une telle action, et ils renoncèrent globalement à la possession des femmes qui avaient été l'enjeu du meurtre du père. Ils étaient désormais renvoyés à des femmes étrangères ; c'était là l'origine de l'exogamie, étroitement liée au totémisme. Le repas totémique était la cérémonie commémorative de l'acte monstrueux dont était dérivée la conscience coupable de l'humanité, par laquelle s'instaurèrent de manière concomitante organisation sociale, religion et limitation morale.

[Ainsi] « en se garantissant réciproquement la vie, les frères s'engagent à ne jamais se traiter les uns les autres comme ils ont tous traité le père. À l'interdiction de tuer le totem, s'ajoute l'interdiction du fratricide. Il se passera encore beaucoup de temps avant que cette interdiction, dépassant les limites du clan, devienne ce bref et clair commandement : tu ne tueras point²⁹.

Freud en tirait la conclusion suivante : « La société repose sur un crime commis en commun ; la religion, sur le sentiment de culpabilité et le repentir ; la morale, sur le besoin d'expiation engendré par le sentiment de culpabilité³⁰. » Mais ce sentiment, ainsi que celui de révolte du fils, ne disparaissent jamais complètement.

À l'origine des sociétés, il y a donc, sinon la guerre, en tout cas le meurtre, une violence collective meurtrière intraspécifique, ayant laissé sa trace mnésique³¹. Voilà la thèse fondamentale de Freud, exposée dans *Totem et tabou*³², répétée dans des ouvrages ultérieurs, notamment *Moïse*³³. Le sentiment de culpabilité, qui s'est condensé dans l'hypothèse chrétienne du péché originel, est l'expression d'un crime de sang dont s'est chargée l'humanité.

J'ai voulu deviner la nature de cette faute ancienne, et je pense que la doctrine chrétienne nous permet encore de la trouver par déduction. Si le fils de Dieu a été forcé de sacrifier sa vie pour délivrer l'humanité du péché originel, il faut selon la loi du talion — rendre la pareille — que ce péché ait consisté en un meurtre. Et si le péché originel fut une faute commise envers le Père-Dieu, il faut que le plus ancien crime de l'humanité ait été un parricide, le meurtre du père originaire de la horde humaine primitive, père dont l'image mnésique a été plus tard transfigurée en divinité³⁴.

Utilisant la psychanalyse pour explorer les origines de la religion et de la morale, Freud place leur constitution sur le terrain du complexe paternel : le père originel devint le modèle de Dieu. L'auteur se tourne vers les peuples primitifs. Il y rencontre trois types de prescriptions : les tabous se rattachant aux ennemis, aux chefs, aux morts. Le meurtre d'un homme ne peut y être

29. *Idem*, pp. 114-115.

30. *Totem et tabou*, p. 205.

31. « Par le péché originel, la mort (violente) était entrée dans le monde » (*Moïse*, p. 178).

32. pp. 197-217.

33. pp. 235 sq.

34. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », pp. 30-31.

accompli sans l'observance de certaines règles. Celles-ci se rangent en quatre groupes, selon qu'elles exigent la réconciliation avec l'ennemi, des pratiques cérémoniales, des actes d'expiation ou des restrictions. Dans le rapport à l'ennemi se manifestent d'autres sentiments que l'hostilité : le repentir, l'hommage, la reconnaissance de l'interdiction de l'homicide et du châtement en cas de violation de l'interdit. « *La tentation de tuer est plus forte en nous que nous ne le croyons*³⁵. » Le tabou de l'homicide, comme le commandement de ne point tuer, loin d'être superflus, s'expliquent et se justifient précisément par l'attitude ambivalente à l'égard de l'impulsion au meurtre. Pour réprimer la tentation, il est proclamé et il est su que la transgression sera punie³⁶. La loi ne défend que ce que les hommes sont capables de faire, en l'occurrence le meurtre : ce que la nature elle-même défend n'a pas besoin d'être défendu par la loi. Parmi les pulsions dont l'expression n'est pas totalement interdite, figure l'homicide judiciaire ou militaire. Fondamentalement, la psychologie freudienne de la guerre associe la religion ou la morale et la guerre, car elle se concentre sur l'homicide, sur la transgression ou la suspension de l'interdit de l'homicide, sur le sacrifice et la croyance en une vie métaphysique après la mort physique. Dans la guerre est levée l'interdiction de tuer autrui. Comment expliquer cette suspension et l'acceptation de cette suspension ? Parce que l'homme a besoin d'une libération temporaire des renoncements que la civilisation impose à ses instincts. La guerre est comme la fête : elle est « un excès permis, voire ordonné, une violation solennelle d'un interdit³⁷ ».

Si la guerre a pour noyau le combat collectif, c'est-à-dire l'intention de tuer et l'acceptation du risque d'être tué³⁸, elle dépend de l'agressivité³⁹ et de l'esprit de sacrifice. Si la capacité de tuer et la capacité de se dévouer expliquent la propension à la guerre, la réflexion sur la guerre commence par l'interrogation suivante : d'où viennent l'agressivité et l'esprit de sacrifice ? De la nature ou de la culture ? De l'inné ou de l'acquis ? L'origine de la violence est-elle biologique ou sociologique ? La première difficulté est d'intégrer l'apport des sciences naturelles dans la recherche en sciences sociales, alors que les deux univers sont cloisonnés. La division entre sciences de l'homme et sciences de la nature explique l'écart entre l'étude du comportement humain et celle du

35. *Totem et tabou*, p. 103.

36. « Un nombre infini d'hommes de la culture, qui reculeraient d'effroi devant le meurtre, ne se refusent pas la satisfaction de leur désir s'ils peuvent le faire en restant impunis » (*L'avenir d'une illusion*, p. 12).

37. *Totem et tabou*, p. 198. Cf. aussi Gaston Bouthoul : *Traité de polémologie*, Paris, Payot, 1991, pp. 330-340.

38. Il y a guerre lorsqu'il y a réciprocité dans l'action violente appelée combat : la guerre ne commence pas lorsque certains individus en tuent d'autres, mais lorsqu'ils sont eux-mêmes prêts à risquer leur vie. Aussi est-elle l'activité la plus dangereuse : d'où la fascination qu'elle exerce. Cf. Martin van Creveld : *La transformation de la guerre*, Monaco, Rocher, 1991.

39. La lutte armée d'une collectivité contre une autre, de la même espèce, est la forme guerrière de l'agressivité.

comportement animal, entre l'étude du comportement appris et celle du comportement inné. Cet écart s'explique aussi par des postulats religieux, moraux ou idéologiques, selon lesquels l'*homo* n'est ni un animal ni le produit d'une évolution génétique. Freud, décloisonnant les disciplines, s'intéresse à l'origine psychologique de la violence, cependant qu'il souligne la continuité des phénomènes normaux et des phénomènes pathologiques. De nombreuses espèces ont une inhibition biologique à tuer d'autres individus appartenant à la même espèce. On ne la trouve pas chez l'homme : l'homicide est interdit à l'intérieur du groupe, il ne l'est pas à l'extérieur, du moins en temps de guerre, la hiérarchie politique empêchant les membres du groupe de se battre entre eux mais pas avec des individus d'autres groupes. Au cours de l'évolution de l'humanité, les mécanismes biologiques inhibiteurs de la violence intra-spécifique ont été remplacés par des mécanismes sociologiques, exprimés par les langages normatifs que sont la religion, la morale, le droit : « tu ne nuiras pas à autrui », du moins en temps de paix et à l'intérieur du groupe. Il y a un rapport entre l'efficacité des armes d'une espèce et les inhibitions qui empêchent l'emploi intra-spécifique de ces armes : à l'invention de l'arme, chez l'humain, a répondu l'invention de la responsabilité morale. L'agressivité est définie comme la propension innée à l'exercice de la violence contre un individu de la même espèce dans le dessein de lui nuire : ce que l'éthologie appelle « l'instinct de combat », la psychanalyse, la « pulsion de mort »⁴⁰.

Après l'introduction de la pulsion de mort dans la théorie psychanalytique, *Malaise dans la culture* (1930) s'intéresse avant tout à l'agressivité dirigée vers l'extérieur. Ce déplacement de l'intériorité aux relations entre les hommes conduit Freud hors du champ propre de la psychanalyse vers la sociologie. L'ouvrage est une étude psychologique sur la genèse de la religion. Ses huit chapitres pourraient s'intituler comme suit : le narcissisme ou « *sentiment océanique du moi* », origine du sentiment religieux ; la recherche du bonheur contre la souffrance que peuvent causer le corps, la nature et autrui ; la culture, instrument de l'homme vis-à-vis de la nature et d'autrui ; la difficulté du renoncement pulsionnel et l'hétérosexualité monogamique ; la difficulté du renoncement pulsionnel et l'amour du prochain ; la pulsion de vie (l'amour) et la pulsion de mort (l'agressivité) ; l'origine du sentiment de culpabilité et de la conscience morale ; le sentiment de culpabilité, problème n° 1 du développement de la culture. Des trois sources de notre souffrance : la surpuissance de la nature, la caducité de notre corps, la déficience des dispositifs qui règlent les relations des hommes entre eux, c'est la dernière — la souffrance sociale — qui nous révolte le plus : on admet, même de plus en plus difficilement, que nous ne dominerons jamais complètement la nature et que notre corps est mortel. Par contre, on voudrait que les rapports interindividuels

40. Cf. Konrad Lorenz : *L'agression*, Paris, Flammarion, 2000 (1969) ; *Revue internationale des sciences sociales : Comprendre l'agressivité*, 1971 ; Viviana Pâques : « La guerre dans les sociétés traditionnelles », in Jean Poirier (dir.) : *Histoire des mœurs*, Paris, Gallimard, 1991, vol. 1, III, « L'homme et la guerre », pp. 347-381.

dans la famille, la société, l'État, les relations internationales, deviennent harmonieux. La question décisive est donc de savoir si le développement de la culture permettra de se rendre maître de la pulsion naturelle d'agression. Tel est le combat de titan entre *Eros* et *Thanatos*.

Grâce à sa technologie, l'homme moderne est « devenu une sorte de dieu prothétique⁴¹ ». Mais l'homme moderne « ne se sent pas heureux dans sa ressemblance avec Dieu⁴² ». C'est que la vie moderne s'accompagne d'un important renoncement à la vie pulsionnelle : « La culture est édifée sur du renoncement pulsionnel, elle présuppose la non-satisfaction de puissantes pulsions⁴³. » Le report de satisfaction est la condition du progrès. Si la culture impose d'aussi grands sacrifices, à la sexualité comme « au penchant de l'homme à l'agression⁴⁴ », on comprend pourquoi il est difficile à l'homme de s'y trouver heureux. « L'homme de la culture a fait l'échange d'une part de bonheur contre une part de sécurité⁴⁵. » Si la civilisation doit s'édifier sur la contrainte et le renoncement, réussira-t-on, et jusqu'à quel point, à diminuer le fardeau qu'est le sacrifice des pulsions ? « Les masses n'aiment pas le renoncement pulsionnel⁴⁶. » L'agressivité, « ce trait indestructible de la nature humaine⁴⁷ », menace constamment la société civilisée et doit être inhibée. C'est la pulsion de vie qui a pour tâche de rendre inoffensive la pulsion de mort : la libération sexuelle doit satisfaire les pulsions et détourner l'agressivité. Lorsqu'une part des puissances inhibitrices à l'œuvre dans le monde extérieur est intériorisée, il se forme dans le moi une instance qui se pose en face du reste pour observer et interdire : la conscience ou le surmoi. Le surmoi est le successeur des parents. Il devrait être le substitut du dieu éthique personnel. Le progrès de la vie de l'esprit consiste en ce que les processus intellectuels supérieurs s'imposent aux perceptions sensorielles primaires. La vie de l'esprit peut cependant être dominée par un phénomène émotionnel : celui de la foi. Mais :

la religion qui a commencé par l'interdiction de se faire une image de Dieu se développe toujours dans le sens d'une religion des renoncements aux pulsions. Dieu est détaché de la sexualité pour être élevé à un idéal de perfection éthique. Or éthique signifie limitation des pulsions. Dieu n'exige rien d'autre de son peuple qu'il s'abstienne de toutes les satisfactions pulsionnelles⁴⁸.

41. *Malaise dans la culture*, pp. 34-35.

42. *Idem*, p. 35.

43. *Idem*, p. 41.

44. *Idem*, p. 57.

45. *Idem*, p. 57.

46. *Idem*, p. 55.

47. *Idem*, p. 56.

48. *Idem*, p. 61.

Même la doctrine de la guerre juste ou sainte⁴⁹ exige une « intention droite », le respect des règles du combat, la ritualisation et « l'impersonnalité active » : on ne combat pas pour soi, mais pour une Idée, une cause collective ou transcendante.

La religion comme la guerre ayant pour centre psychologique l'idée du sacrifice, la psychanalyse de la religion concerne la psychanalyse de la guerre. *L'avenir d'une illusion* (1927) ou l'analyse critique de la psychogénèse de la religion, est construit en dix chapitres qui pourraient s'intituler comme suit : la culture, la contrainte et le renoncement pulsionnel ; l'intériorisation de la contrainte et du renoncement ; la religion, compensation et consolation de la finitude humaine ; le totémisme, origine de la religion, en tant que protection maternelle (la mère protège l'enfant), paternelle (le père protège la famille) et divine (dieu protège la communauté)⁵⁰ ; l'irrationalité des représentations religieuses ; les religions comme illusions ; le danger culturel du déni de Dieu⁵¹ ; la religion, névrose œdipienne ; de la possibilité d'en finir avec l'illusion religieuse ; de la possibilité de surmonter la religion par la science. Freud plaide pour un fondement rationnel des prescriptions de la culture, permettant de ne plus imputer à Dieu la volonté des hommes. Mais il peut être dangereux que les masses ne croient plus à Dieu. D'autant que le commandement chrétien d'aimer son prochain constitue la plus forte barrière morale à l'agressivité. D'un autre côté, si la religion est l'une des sources de la guerre ou de sa justification, la déconstruction de l'illusion religieuse va dans le sens de la paix. Si Dieu n'est qu'un « *concept vide*⁵² », comment et pourquoi se battre en son nom ?

La société moderne et la mort violente

Les *Considérations sur la guerre et la mort* comprennent deux parties, rédigées en mars et avril 1915 : l'une étant « La désillusion causée par la

49. Cf. Jean Flori : *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Points Seuil, 2002.

50. Après l'animal totémique, viennent la Grande Mère, ses filles et fils, puis apparaissent les dieux mâles et leurs épouses, enfin le Père, son Fils. Telle est l'évolution du sentiment religieux vue d'Europe.

51. « De la part des gens cultivés, la culture n'a pas grand-chose à redouter. Remplacer les motifs religieux d'un comportement culturel par d'autres motifs, profanes, cela se ferait chez eux sans bruit. Il en va autrement pour la grande masses des gens incultes qui ont toute raison d'être des ennemis de la culture. Aussi longtemps qu'ils n'apprennent pas qu'on ne croit plus en Dieu, cela va bien. Mais ils l'apprendront inmanquablement. Et il sont prêts à adopter les résultats de la pensée scientifique, sans que soit instaurée en eux la modification que la pensée scientifique entraîne chez l'homme. Si on ne doit pas tuer son prochain pour la seule raison que Dieu a interdit cet acte et le sanctionnera dans cette vie ou dans l'autre, mais si l'on apprend qu'il n'y a pas de Dieu et qu'il n'y a pas lieu de craindre sa punition, alors on n'aura sûrement aucun scrupule à abattre ce prochain et l'on ne pourra en être empêché que par un pouvoir terrestre. Ainsi donc, ou bien tenir dans la plus stricte sujétion ces masses dangereuses, ou bien réviser fondamentalement la relation entre culture et religion » (*L'avenir d'une illusion*, p. 40).

52. *Idem*, p. XI.

guerre », l'autre « Notre relation à la mort ». Freud y révèle sa compréhension psychologique de la guerre industrielle de masse prolongée. L'entrée dans le conflit armé avait surpris Freud, qui n'accordait que peu d'attention à la situation internationale de l'époque. Lui aussi s'était trouvé plongé au début dans un enthousiasme enivrant : « *toute ma libido va à l'Autriche-Hongrie*⁵³ ». Contrairement à ce qu'avancent la plupart des commentateurs, les deux parties susmentionnées ne développent pas une critique des « idées de 1914 ». Elles ne font aucune allusion au nationalisme. Elles invitent à une introspection sociologique sur la morale et la mort violente. Les *Considérations* peuvent être complétées par l'étude de 1921 sur la *Psychologie des foules*.

- 1) La guerre a provoqué une « *désillusion* » et un « *changement d'attitude à l'égard de la mort*⁵⁴ ». Cette transformation n'affecte pas que les soldats du front mais les civils de l'arrière (« *l'individu qui n'est pas devenu lui-même un combattant et, de ce fait, une infime particule de la gigantesque machine de guerre* »)⁵⁵. La « misère psychique de ceux de l'arrière⁵⁶ » s'explique par l'évanouissement d'un espoir. On disait que les guerres ne pourraient cesser tant que les peuples auraient des conditions d'existence très différentes, tant que l'appréciation des valeurs relatives à la vie des individus serait aussi divergente, tant que les haines qui les séparent représenteraient de si grandes forces pulsionnelles. « Aussi était-on préparé à ce que des guerres entre les peuples primitifs et civilisés, entre les races de couleurs différentes, retiennent pendant longtemps encore l'attention de l'humanité. » Mais :

on osait espérer quelque chose d'autre. Des grandes nations de race blanche régnant sur le monde, auxquelles incombe la direction du genre humain, dont l'œuvre comprend aussi bien les progrès techniques dans la domination de la nature que les valeurs artistiques et scientifiques de civilisation — de ces peuples-là, on avait attendu qu'ils fussent capables de résoudre par d'autres voies les conflits d'intérêts. Au sein de chacune de ces nations avaient été établies, pour l'individu, des normes morales élevées (qui) exigeaient un large renoncement à la satisfaction pulsionnelle⁵⁷.

Il lui était fondamentalement interdit de nuire à autrui. « L'État civilisé considérait ces normes morales comme les assises de son existence. On pouvait donc supposer qu'il les respecterait lui-même⁵⁸. » Dans une telle communauté de civilisation, développée et

53. Cité par H. Glaser, p. 178.

54. « *Considérations actuelles sur la guerre et la mort* », p. 10.

55. *Idem*, p. 9.

56. *Idem*, p. 10.

57. *Idem*, pp. 10-11.

58. *Idem*, p. 11.

évoluée, comment se figurait-on la guerre, si tant est qu'on en arrivait là ? « Comme une occasion de montrer les progrès accomplis par les hommes dans le sentiment de leurs intérêts communs⁵⁹. » Le tournant du siècle n'avait-il pas vu la codification du *jus in bello*⁶⁰ ?

Comme une passe d'armes chevaleresque qui se bornerait à constater la supériorité d'une des parties, en évitant le plus possible les souffrances qui ne sauraient contribuer en rien à la décision, en épargnant le blessé, le médecin, la partie non belligérante de la population, les femmes et les enfants, les institutions internationales dans lesquelles s'était incarnée la communauté de civilisation du temps de paix⁶¹.

Une telle guerre n'aurait pas manqué d'épreuves, « mais elle n'aurait pas interrompu le développement de rapports moraux entre ces grands individus de l'humanité que sont les peuples⁶². » Et voilà qu'éclata la guerre « à laquelle nous ne voulions pas croire » : aussi cruelle et plus meurtrière que celles du passé du fait du perfectionnement des armes, rejetant les limitations et les distinctions du droit des gens, menaçant de laisser derrière elle une animosité qui empêcherait les peuples en conflit de renouer leurs liens. Les « *peuples civilisés* » se retournent, pleins de haine, les uns contre les autres. L'État en guerre se permet toutes les violences, exige de ses citoyens le maximum d'obéissance et de sacrifices, s'affranchit de tous les traités. Le relâchement des rapports moraux entre les États, qui se comportaient à l'intérieur comme les gardiens de la morale, ne peut qu'avoir des répercussions sur la moralité des individus. La désillusion qu'a suscitée la guerre porte sur l'État, l'individu et la civilisation. Elle signifie la fin de la croyance au progrès moral de l'humanité et, dira George L. Mosse, l'avènement de la « brutalisation » des sociétés européennes⁶³.

Comment un individu parvient-il à un degré supérieur de moralité ? Si l'on ne croit pas en la bonté naturelle de l'homme (« ne nous y attardons pas davantage »)⁶⁴, on pensera que c'est l'éducation qui compte. Comment expliquer alors que, chez l'homme ainsi éduqué, le mal réapparaisse dans toute sa virulence ? « En vérité, la recherche psychanalytique montre que l'essence de l'homme consiste en motions

59. *Idem*, pp. 12-13.

60. Cf. James Brown Scott : *Les Conférences de la Paix de La Haye de 1899 et 1907*, Paris, Pedone, 1927.

61. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », p. 13.

62. *Idem*, p. 13.

63. Cf. *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette, 1999 (1990), préf. S. Audoin-Rouzeau.

64. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », p. 16.

pulsionnelles qui tendent à la satisfaction de certains besoins originaux⁶⁵. « Ces pulsions ne sont en soi ni bonnes ni mauvaises : nous ne les classons telles qu'en fonction des besoins et des exigences de la société (« le caractère d'un homme ne peut être classé que très insuffisamment à l'aide des mots 'bon' et 'mauvais' »)⁶⁶. L'influence exercée sur les pulsions égoïstes par le besoin d'amour les transforment en pulsions altruistes. « On apprend à voir dans le fait d'être aimé un avantage qui permet de renoncer à tous les autres⁶⁷. » L'éducation représente la contrainte extérieure, sous la forme de la récompense et de la punition. « En donnant à la capacité impartie à un homme de remanier ces pulsions égoïstes sous l'influence de l'érotisme le nom d'aptitude à la civilisation, nous pouvons dire que celle-ci se compose de deux parties, l'une innée et *l'autre acquise*⁶⁸. » La société qui exige que l'on agisse bien, sans se soucier du fondement pulsionnel de l'action, a ainsi fait qu'un grand nombre d'individus obéissent à la civilisation sans suivre en cela leur nature. Ils se trouvent contraints à une constante répression pulsionnelle, et la tension qui en résulte se traduit par des phénomènes de réaction ou de compensation. « Celui qui est obligé de réagir constamment dans le sens de prescriptions qui ne sont pas l'expression de ses penchants pulsionnels, vit, psychologiquement parlant, au-dessus de ses moyens et mérite objectivement d'être qualifié d'hypocrite⁶⁹. » Il y a ainsi plus d'« hypocrites de la civilisation que d'hommes authentiquement civilisés⁷⁰ ». C'est pourquoi la désillusion provoquée par la guerre n'est finalement pas justifiée : elle reposait sur une illusion, celle de l'élévation morale de l'humanité européenne. « Nos concitoyens du monde ne sont pas tombés aussi bas que nous le redoutions, parce qu'ils ne s'étaient pas élevés aussi haut que nous l'avions pensé⁷¹. » La guerre n'a fait que révéler l'« extraordinaire plasticité des développements psychiques⁷² » : leur capacité à progresser comme à régresser. « Le remaniement pulsionnel sur lequel repose notre aptitude à la civilisation, peut être ramené en arrière ; les influences exercées par la guerre sont au nombre des forces capables de produire un tel retour en arrière⁷³. » Voilà la formule clé : « les états primitifs peuvent toujours être réinstaurés⁷⁴ ». Freud démolit ce qu'on appelle aujourd'hui la théorie de

65. *Idem*, p. 16.

66. *Idem*, p. 17.

67. *Idem*, p. 18.

68. *Idem*, p. 18.

69. *Idem*, p. 20.

70. *Idem*, p. 21.

71. *Idem*, p. 21.

72. *Idem*, p. 22.

73. *Idem*, p. 22.

74. *Idem*, p. 22.

la paix par la démocratie ou le développement : des peuples hautement évolués sont tout à fait capables de, voire disposés à, se lancer dans la guerre. « Nous avons espéré que l'impressionnante communauté d'intérêts née de l'échange et de la production » garantirait la paix ; « mais il semble que les peuples obéissent, pour l'instant, beaucoup plus à leurs passions ; ils mettent en avant leurs intérêts pour trouver des raisons à la satisfaction de leurs passions⁷⁵. » L'intelligence, quelle petite chose à la surface de nous-mêmes : Freud en était bien persuadé⁷⁶ ! Comme dira Bouthoul, la décision des gouvernants de recourir aux armes doit rencontrer l'assentiment des gouvernés. Or cette acceptation, comme cette décision, dérivent d'impulsions passionnelles : la guerre est un rite d'exaltation collective⁷⁷.

- 2) La guerre a évidemment transformé le rapport à la mort. S'appuyant sur le matériel de *Totem et tabou*, Freud observe que dans la société européenne d'avant-guerre, hautement civilisée, ce rapport « manquait de franchise⁷⁸ ». Tout le monde admet que la mort est naturelle, donc inévitable. Cependant, chacun tend à la mettre de côté, à l'oublier, à l'éliminer de la vie.

C'est que notre propre mort ne nous est pas représentable et aussi souvent que nous tentons de nous la représenter, nous pouvons remarquer (que) nous continuons à être là en tant que spectateur. C'est pourquoi dans l'école psychanalytique, on a pu oser cette déclaration : personne, au fond, ne croit à sa propre mort ou : dans l'inconscient, chacun de nous est persuadé de son immortalité⁷⁹.

Les adultes civilisés ne parlent pas de la mort d'autrui si autrui est leur interlocuteur ou peut l'entendre. Seuls les enfants passent outre cette limitation et peuvent dire à une personne aimée qu'elle va mourir. L'homme est ainsi l'animal qui sait qu'il va mourir et qui

75. *Idem*, p. 25.

76. « Il est chez nos concitoyens du monde un autre symptôme qui ne nous a peut-être pas moins surpris que l'abaissement si douloureusement ressenti de leur grandeur morale. Je veux parler du manque de jugement, qui se manifeste chez les meilleures têtes, de leur obstination, de leur inaccessibilité aux arguments les plus convaincants. Cela donne assurément un triste tableau et je veux affirmer bien haut que, nullement aveuglé par le parti pris, je ne trouve pas ces errements intellectuels seulement dans l'un des deux camps. Mais ce phénomène est encore plus aisé à expliquer et beaucoup moins préoccupant. Nous avons appris depuis longtemps que nous avons tort de considérer notre intelligence comme une force autonome et de ne pas voir combien elle dépend de la vie affective. Notre intellect ne pourrait travailler de façon sûre que soustrait à l'action de fortes motions affectives ; dans le cas contraire, il se comporterait simplement comme un instrument entre les mains d'une volonté. Les arguments logiques seraient sans pouvoir contre les intérêts affectifs, et c'est pourquoi la lutte à coup de raisons est, dans le monde des intérêts, si stérile » (*idem*, pp. 23-24).

77. G. Bouthoul, *op. cit.*, p. 332.

78. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », p. 26.

79. *Idem*, p. 26.

refoule cette réalité. On ne met l'accent que sur « la cause occasionnelle de la mort⁸⁰ » : accident, maladie, vieillesse, guerre. À l'égard du mort, le comportement des vivants est particulier : toute critique est suspendue et l'oraison funèbre ne célèbre que ses mérites. Cette attitude conventionnelle, liée à la civilisation, est complétée par notre chagrin quand la mort a frappé l'un de nos proches. Cette relation à la mort, basée sur le refoulement, nous rend impossible d'admettre que l'on puisse sacrifier sa vie. « La vie s'appauvrit dès l'instant où il n'est plus possible de risquer la mise suprême, c'est-à-dire la vie elle-même. » Elle devient « aussi vide qu'un flirt américain dans lequel il est établi d'emblée qu'il ne se passera rien, à la différence d'une relation amoureuse continentale dont les graves conséquences doivent toujours être présentes à l'esprit des deux partenaires ». L'intensité de notre deuil fait que « nous sommes peu enclins à rechercher le danger pour nous et pour les nôtres. La pensée qui nous paralyse, c'est de savoir qui, en cas de malheur, remplacera pour la mère le fils, pour l'épouse l'époux, pour les enfants le père. La tendance à exclure la mort des comptes de la vie a pour conséquence bien d'autres renoncements⁸¹. » C'est pourquoi on cherche dans l'univers de la fiction, littérature, théâtre, cinéma, « un substitut à ce que la vie nous fait perdre. C'est là que nous trouvons encore des hommes qui savent mourir⁸². » La guerre balaie la manière conventionnelle de traiter la mort : celle-ci ne se laisse plus refouler ; « on est forcé de croire en elle⁸³ ». Les hommes meurent réellement, en masse, parce qu'ils sont tués⁸⁴. « La vie est redevenue intéressante, elle a retrouvé tout son contenu⁸⁵. » Deux groupes apparaissent clairement : « ceux qui font le sacrifice de leur vie⁸⁶, ceux qui sont restés à la maison et n'ont qu'à attendre de perdre un être cher⁸⁷ ». Voilà le vrai clivage du temps de guerre selon Freud : non pas ami/ennemi, mais combattants/non combattants, ceux qui sont en situation de tuer et d'être tués, ceux qui ne le sont pas. Sur la psychologie des combattants, Freud sait « trop peu de choses » : « il faut nous en tenir au second groupe auquel nous-mêmes appartenons⁸⁸. »

80. *Idem*, p. 27.

81. *Idem*, p. 28.

82. *Idem*, pp. 28-29.

83. *Idem*, p. 29.

84. « Mépris de la mort », tel était le mot clé de l'époque, observe H. Glaser : ceux qui détenaient le pouvoir de commandement étaient prêts à sacrifier leurs prochains, ceux qui étaient sacrifiés acceptaient de mourir (p. 205).

85. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », p. 29.

86. Les fils de Freud.

87. Freud lui-même. Quelle est la psychologie du père dont les fils partent à la guerre alors que lui-même n'y part pas ? Fierté, jalousie, culpabilité ?

88. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », p. 29.

Pour surmonter le désarroi face à la mort violente, la recherche psychologique, selon notre auteur, devrait porter sur l'homme des origines d'une part, sur l'inconscient d'autre part. Comment l'homme des origines s'est-il comporté face à la mort ? Il a reconnu la mort en même temps qu'il l'a niée. Cette contradiction s'explique par le fait qu'il avait sur la mort de l'autre une position différente de celle qu'il avait sur sa propre mort, s'accommodant fort bien de la première, mais évidemment pas de la seconde. L'homme des origines est un animal dangereux et méchant, n'ayant pas d'inhibition biologique au meurtre intra-spécifique et le pratiquant. « Aussi l'histoire des origines de l'humanité est-elle pleine de meurtres. Aujourd'hui encore, ce que nos enfants apprennent à l'école sous le nom d'Histoire est pour l'essentiel une suite de meurtres de peuples à peuples⁸⁹. » Telle est bien la définition de la guerre : lutte armée et sanglante entre groupements organisés (G. Bouthoul). Lorsque l'homme des origines voyait mourir un de ses proches, il lui fallait dans la douleur faire l'expérience que lui-même était mortel, même si tout son être se révoltait contre une telle reconnaissance. Chacune de ses personnes chères était à la fois une part de lui-même et une personne étrangère à lui-même. C'est l'énigme de la mort qui a contraint l'homme à la spéculation. Il s'engagea dans un compromis : il accepta que la mort fût aussi pour lui, mais contesta sa signification en tant qu'anéantissement. L'angoisse devint le fondement de la croyance en d'autres formes d'existence et en la survie après la mort apparente. Freud cite le mythe d'Achille⁹⁰ « Auprès du cadavre de la personne aimée prirent naissance non seulement la doctrine de l'âme, la croyance en l'immortalité, et l'une des puissantes racines de la conscience de culpabilité chez l'homme, mais aussi les premiers commandements moraux⁹¹. » Le premier et le plus significatif des interdits fut : tu ne tueras point, qui s'étendit des proches aux étrangers. Un interdit si puissant, universel et réitéré, ne peut se dresser que contre une impulsion d'égale puissance : ce qu'on ne désire pas, on n'a pas besoin de l'interdire. « Précisément, le caractère insistant du commandement : tu ne tueras point, nous donne la certitude que nous descendons d'une lignée infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le désir de tuer, comme peut-être nous-mêmes encore⁹². » Les aspirations morales de l'humanité sont ainsi un héritage de son histoire belliqueuse.

89. *Idem*, p. 30.

90. Cf. Eric Desmons : *Mourir pour la patrie ?* Paris, PUF, 2001, « Le mythe de la belle mort d'Achille », pp. 17-25.

91. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », p. 34.

92. *Idem*, p. 35.

D'après Freud, l'homme des origines survit inchangé dans notre inconscient. Celui-ci ne croit pas à la mort personnelle. « Peut-être est-ce là le secret de l'héroïsme » : plutôt que l'acceptation du sacrifice au nom d'une cause collective ou transcendante, « l'héroïsme instinctif et impulsif brave les dangers avec l'assurance » de celui qui croit que rien ne peut lui arriver⁹³. D'autre part, on trouve légitime la mort des ennemis. C'est ainsi que l'on passe outre à l'interdiction de tuer, cependant que l'on croie obscurément que la mort apparente ne marque pas une fin réelle. En résumé :

Tout autant que l'homme des temps originaires, notre inconscient est inaccessible à la représentation de notre propre mort, est plein de désirs meurtriers à l'égard de l'étranger, est ambivalent à l'égard de la personne aimée. Comme l'attitude conventionnelle à l'égard de la mort nous a éloignés de cet état originare ! Il est facile de dire de quelle façon la guerre intervient dans ce désaccord. Elle nous dépouille des couches récentes déposées par la civilisation et fait réapparaître en nous l'homme des origines. Elle nous contraint de nouveau à être des héros qui ne peuvent croire à leur propre mort ; elle nous désigne les étrangers comme des ennemis dont on doit provoquer ou souhaiter la mort ; elle nous conseille de ne pas nous arrêter à la mort des personnes aimées⁹⁴.

D'autre part, la guerre ne se laisse pas éliminer. « Aussi longtemps que les peuples auront des conditions d'existence si différentes et que leur répulsion mutuelle sera si violente, il y aura nécessairement des guerres⁹⁵. »

Que les conditions d'existence deviennent homogènes et que la répulsion s'évanouisse, sous l'effet de l'éducation ou des échanges par exemple, et la guerre disparaîtrait-elle ? Freud ne se demande pas comment mettre fin à la guerre, mais comment s'adapter à la guerre.

Ne devons-nous pas convenir qu'avec notre attitude de civilisé à l'égard de la mort nous avons, une fois encore, vécu psychologiquement au-dessus de nos moyens et ne devons-nous pas faire demi-tour et confesser la vérité ? Ne vaudrait-il pas mieux faire à la mort la place qui lui revient et laisser un peu plus se manifester notre attitude inconsciente à l'égard de la mort, que nous avons jusqu'à présent si soigneusement réprimée ? Cela ne semble pas être un progrès, plutôt une régression, mais cela présente l'avantage de mieux tenir compte de la vraisemblance et de nous rendre la vie de nouveau plus supportable. Supporter la vie reste bien le premier devoir de tous les vivants. L'illusion perd toute valeur quand elle nous en empêche⁹⁶.

Si vis pacem, para bellum, disait le vieil adage : *si vis vitam, para mortem*, devrait-on dire.

93. *Idem*, p. 36.

94. *Idem*, p. 39.

95. *Idem*, pp. 39-40.

96. *Idem*, p. 40.

3) Au noyau de la guerre, il y a l'homicide ; au noyau de la révolution, il y a la foule. Freud en a brossé la psychologie. Il s'intéresse aux caractères des foules révolutionnaires. « L'individu se trouve, dans la foule, mis dans des conditions qui lui permettent de se débarrasser des refoulements de ses motions pulsionnelles inconscientes⁹⁷. » C'est dans de telles conditions que, notamment, la conscience morale disparaît et que l'individu tombe dans une sorte d'état hypnotique où il n'est plus vraiment conscient de ses actes. Comme l'observait Gustave Le Bon, « par le fait seul qu'il fait partie d'une foule, l'homme descend plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation. Il a la spontanéité, la violence, les enthousiasmes et les héroïsmes des êtres primitifs⁹⁸. » La foule est suggestible, elle a le sentiment de toute-puissance, elle ne connaît pas de doute. Elle « est aussi intolérante que pleine de foi dans l'autorité. Elle respecte la force. Ce qu'elle exige de ses héros, c'est de la brutalité. Elle veut être dominée⁹⁹. » Dans le rassemblement en foule, « toutes les inhibitions individuelles tombent et tous les instincts destructeurs sont réveillés¹⁰⁰. » Freud voit en l'Église et l'Armée — les deux institutions androcratiques de la religion et de la guerre — des « foules hautement organisées, durables et artificielles¹⁰¹ ». Elles sont « artificielles » parce qu'une certaine contrainte extérieure est mise en œuvre pour les préserver de la dissolution. « Dans l'Église prévaut, comme dans l'Armée, le même mirage qu'un chef suprême est là — dans l'Église catholique le Christ, dans l'armée le commandant en chef — qui aime tous les individus de la foule d'un égal amour¹⁰². » Telle est la structure libidinale sans laquelle les deux institutions s'effondreraient. Le « militarisme prussien » en a fait l'expérience en 1918, lorsque les « névroses de guerre » désagrégèrent l'armée allemande¹⁰³. Le soldat prend pour idéal son supérieur, cependant qu'il s'identifie à ses semblables et qu'il fait découler de cette communauté les obligations propres à la camaraderie : loyauté, dévouement, sacrifice.

Dans *Totem et tabou*, rappelle Freud, j'ai adopté la supposition de Darwin selon laquelle la forme originaire de la société humaine serait celle

97. « Psychologie des foules et analyse du moi », p. 129.

98. *Idem*, p. 132.

99. *Idem*, p. 134.

100. *Idem*, p. 134.

101. *Idem*, p. 153.

102. *Idem*, p. 154.

103. *Idem*, p. 155. « Que l'essence d'une foule réside dans les liens libidinaux présents en elle », on en trouve la preuve dans « le phénomène de la panique, qui s'étudie au mieux sur les foules militaires : plus aucun ordre du chef n'est écouté et chacun se préoccupe de lui-même sans se soucier des autres » (pp. 156-157).

d'une horde soumise à la domination d'un mâle puissant. J'ai essayé d'exposer que les destins de cette horde ont laissé des traces dans l'histoire héréditaire de l'humanité, qui se rattache au meurtre du chef et à la transformation de la horde du père en une communauté de frères¹⁰⁴.

La psychologie de la foule — disparition de la personnalité individuelle consciente, orientation des pensées et des sentiments dans des directions identiques, prédominance de l'affectivité et de l'inconscient, tendance à la réalisation immédiate de desseins qui surgissent — correspond à l'état de régression vers une activité psychique primitive, telle qu'on pourrait l'assigner à la horde originaire. De même que l'homme des origines s'est maintenu virtuellement en chaque individu, de même la horde originaire peut se reconstituer à partir de n'importe quel agrégat humain. L'homme redevient alors le membre d'une horde menée par un chef. Il en va tout particulièrement ainsi en temps de guerre. « Nous devons en conclure que la psychologie de la foule est la plus ancienne psychologie de l'homme¹⁰⁵. » Il y eut deux sortes de psychologie au début : celle des individus en foule, celle du chef. « Au seuil de l'histoire de l'humanité était le *surhomme* que Nietzsche n'attendait que de l'avenir. Aujourd'hui encore, les individus en foule ont besoin de l'illusion d'être aimés par le meneur, mais le meneur, lui, n'a besoin d'aimer personne d'autre, il a le droit d'être de la nature des maîtres¹⁰⁶. » C'est ainsi que le meneur de la foule est le père originaire et que le père originaire est l'idéal de la foule.

« Pourquoi la guerre ? »

L'ouvrage se présente comme une réponse épistolaire de Freud à Einstein, qui lui demandait son avis de psychanalyste sur le phénomène, dans le cadre d'un échange de vue entre intellectuels de renom proposé par la Société des Nations pour servir la cause de la paix¹⁰⁷. Le texte résume les recherches freudiennes

104. *Idem*, p. 189.

105. *Idem*, p. 191.

106. *Idem*, p. 191.

107. En 1931, le Comité des lettres et des arts de la SDN suscita un échange épistolaire entre « des personnalités marquantes du monde intellectuel pour discuter des questions qui concernent éminemment nos intérêts spirituels communs et servent la Société des Nations ». La Commission internationale pour la coopération intellectuelle s'adressa, pour concrétiser cette idée, à Albert Einstein, entre autres, en lui laissant la liberté de choisir son sujet et son correspondant. Il proposa Freud. Celui-ci accepta, bien qu'Einstein ne lui fût pas particulièrement proche. Il l'avait rencontré une fois, fin 1926, à Berlin : « Il est gai, sûr de lui et aimable, il est aussi au fait de la psychologie que moi de la physique, c'est pourquoi nous avons eu ensemble une agréable discussion. » Freud n'était pas enthousiasmé par cet échange épistolaire ; il en parlait comme d'une discussion factice, ennuyeuse et stérile avec Einstein. Cette correspondance n'en fut pas moins publiée en mars 1933 à Paris en trois langues (allemand, français et anglais), mais sa diffusion fut interdite en Allemagne.

dans ce domaine : l'énorme danger de la pulsion d'agression et la faiblesse concomitante de la raison humaine. Le principal problème de la civilisation est de savoir s'il y a un moyen de libérer les hommes de la fatalité de la guerre : c'est ainsi qu'Einstein commence sa lettre du 30 juillet 1932. Les décideurs politiques sont prêts à écouter les points de vue objectifs des hommes de science. Aussi espérait-il que Freud serait à même de proposer des mesures éducatives susceptibles d'écarter les obstacles psychologiques à une solution du problème. Pour Einstein, la difficulté est moins politique¹⁰⁸ que psychologique. Comment faire pour que la minorité dirigeante se mette au service de la masse du peuple, qui n'a dans la guerre qu'à perdre et à souffrir ? Comment expliquer que la masse soit prête aux enthousiasmes et aux sacrifices guerriers ? Y aurait-il une possibilité de diriger le développement psychique des hommes de manière à les rendre plus résistants aux psychoses de la destruction ? Par là-même se trouvent abordées les questions politiques fondamentales : le rapport du droit, du pouvoir, de la violence et de l'agressivité d'une part, les chances d'une éducation à la paix d'autre part. Si l'agression est « naturelle », elle n'est pas le « mal » ; peut-elle être contenue, déviée ou limitée par la culture ? Il y a deux pulsions fondamentales en l'homme : celles qui veulent conserver et aimer, celles qui veulent détruire et haïr. Sont-elles contraires ou complémentaires ? L'homme peut-il se passer de la seconde ? La première peut-elle l'emporter sur la seconde ? Y a-t-il des limites à l'éducabilité de l'homme ? Telles étaient les questions posées par Einstein.

La guerre pourrait-elle disparaître ? « Tout en reconnaissant la nécessité biologique et psychologique de la souffrance pour l'économie de la vie humaine, on n'en a pas moins le droit de condamner la guerre dans ses moyens et ses buts et d'aspirer à la cessation des guerres¹⁰⁹. » Que peut-on faire pour détourner des hommes la fatalité de la guerre ? À cette question, le premier réflexe de Freud est de se déclarer incompétent. Puis il entend « indiquer simplement comment le problème de la prévention des guerres se présente d'un point de vue psychologique¹¹⁰ ». Il s'appuie sur la lettre d'Einstein, qui commence par les relations du droit avec le pouvoir. Il remplace le mot pouvoir par celui de violence : « le droit et la violence sont à nos yeux antinomiques », pourtant « il est facile de démontrer que l'un s'est développé à partir de l'autre, et si nous remontons aux origines, nous parvenons sans peine à la solution du problème¹¹¹ ». Freud part des conflits d'intérêt : ceux-ci sont fondamentalement tranchés par le recours à la violence. « Il en est ainsi dans tout le règne animal, dont l'homme ne devrait pas s'exclure. » Chez l'homme, s'ajoutent les conflits d'opinion ; « mais c'est là une complication ultérieure¹¹² ».

108. Des États créent une autorité pour arbitrer leurs conflits, même si une telle autorité doit trouver sa légitimité.

109. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », p. 10.

110. « Pourquoi la guerre ? » (1933), in *Résultats, idées, problèmes II*, p. 204.

111. *Idem*, p. 204.

112. *Idem*, p. 204.

Dans la horde originaire, c'est la supériorité musculaire qui l'emporte : elle décide qui doit s'approprier quelque chose ou qui doit réaliser sa volonté. La force musculaire est bientôt augmentée et remplacée par l'utilisation d'outils. Avec l'introduction de l'arme, la supériorité intellectuelle commence à supplanter la force musculaire. L'intention ultime du combat reste la même : une partie doit être contrainte à abandonner ses prétentions ou son opposition. Ce but trouve sa réalisation la plus radicale lorsque l'adversaire est tué. L'avantage est double : il ne peut reprendre les hostilités ; son sort dissuade les autres de suivre son exemple. « Par ailleurs, la mise à mort de l'ennemi satisfait un penchant pulsionnel¹¹³. » Des considérations utilitaires peuvent se substituer à l'élimination physique : dans ce cas, la violence se contente de soumettre l'adversaire au lieu de le tuer. C'est le début de la clémence. Mais le vainqueur doit alors compter avec la vindicte du vaincu. Comment est-on passé de la violence au droit ?

La plus grande force de l'un pouvait être compensée par l'union de plusieurs faiblesses. La force de cette union représente le droit, par opposition à la violence d'un seul. En style nietzschéen : le droit, c'est *le droit des faibles*. Cette transition de la violence au droit suppose une condition : que la réunion des faibles soit stable et durable. La communauté doit élaborer des prescriptions qui préviennent les menaces de rébellion, désigner des instances qui veillent à l'observance des prescriptions et qui se chargent de l'exécution des actes coercitifs légaux. La reconnaissance de la communauté d'intérêt au respect du droit favorise des liens affectifs. L'essentiel est ainsi posé, en termes quasi hobbesiens¹¹⁴ : « La victoire remportée sur la violence par le transfert du pouvoir à une plus vaste unité dont la cohésion est maintenue par les liens affectifs entre ses membres. Tout le reste n'est que développements et répétitions¹¹⁵. » Les choses sont simples tant que la communauté est composée d'individus de force égale. Mais un tel état d'équilibre n'est concevable qu'en théorie. En réalité, la situation se complique du fait que la communauté englobe des éléments inégaux, hommes et femmes, parents et enfants, et bientôt, à la suite de guerres et de sujétions, vainqueurs et vaincus qui se transforment en maîtres et esclaves. Le droit de la communauté devient l'expression des rapports de force inégale entre gouvernants et gouvernés. Dès lors, il y a dans la communauté deux sources de désordre mais aussi d'évolution : les tentatives chez les dominants passer outre les limitations valables pour tous ; les efforts chez les dominés changer les rapports de pouvoir. Les uns vont dans le sens de l'inégalité, les autres, dans celui de l'égalité. Lorsqu'elle n'est pas

113. *Idem*, p. 205.

114. « Le danger égal pour tous qu'est l'insécurité de la vie unit les hommes en une société qui interdit à l'individu la mise à mort et qui se réserve le droit de mettre à mort collectivement celui qui transgresse l'interdit. Cela s'appelle alors justice et punition » (*L'avenir d'une illusion*, p. 41). L'édifice de la civilisation repose ainsi sur le transfert à l'État du monopole de la violence, gérant l'agressivité à l'échelle collective : l'État hérite de l'omnipotence du père originel.

115. « Pourquoi la guerre ? », p. 206.

pacifique, la modification du droit en vigueur passe par la guerre civile, c'est-à-dire par la suspension du droit. Au sein même d'une communauté, le règlement des conflits d'intérêts par la violence n'est donc pas nécessairement évité : la violence n'est pas écartée entre compatriotes. Mais les solidarités et les besoins qui découlent de la cohabitation dans un même territoire facilitent la conclusion plus rapide de telles luttes.

L'histoire de l'humanité montre en revanche une série ininterrompue de conflits entre communautés qui sont tranchés par l'épreuve de force d'une guerre. De telles guerres se terminent soit par le pillage soit par la sujétion de l'une des parties. Les conquêtes ne relèvent pas d'un jugement uniforme : certaines n'apportent que des destructions, d'autres des bienfaits, ainsi de la *pax romana*. « Aussi paradoxal qu'il y paraisse, il faut avouer que la guerre ne serait pas un moyen inadapté pour établir cette paix 'éternelle' ardemment désirée, car elle est en mesure de créer ces vastes unités au sein desquelles un pouvoir central fort rend des guerres ultérieures impossibles¹¹⁶. » Mais les conquêtes ne sont pas durables, ou ne créent que des unions partielles... À l'époque présente, « une prévention efficace des guerres n'est possible que si les hommes s'entendent pour mettre en place un pouvoir central auquel est transféré le droit de jurisprudence pour tous conflits d'intérêts¹¹⁷. » Se trouvent donc réunies deux exigences : qu'une instance suprême soit créée, qu'on lui confère le pouvoir nécessaire. Depuis 1919, une Société des Nations a été créée ; elle n'a pas de pouvoir propre et ne peut l'acquérir que si les membres de la Société le lui cèdent. Deux éléments assurent la cohésion d'une communauté : la contrainte, les liens affectifs ; la force, les intérêts communs. « C'est une erreur de ne pas considérer que le droit n'était à l'origine que violence et qu'il ne peut de nos jours non plus se passer du soutien de la violence¹¹⁸. »

Quant à l'enthousiasme guerrier, il s'explique, selon Einstein, et Freud acquiesce partiellement, par la pulsion de destruction. Il y a en effet chez l'homme deux sortes de pulsions, aussi indispensables l'une que l'autre : celle de vie et d'amour, celle de mort et de haine. Il est rare que telle action soit l'œuvre d'une seule motion pulsionnelle. Ainsi, lorsque les hommes sont poussés à la guerre, les deux sortes de pulsions jouent, celle qui consiste à tuer l'ennemi (« destruction »), mais aussi celle qui consiste à risquer sa vie pour la communauté (« amour »). Tout homme recèle une pulsion de mort susceptible de se déchaîner.

Les bolcheviks espèrent faire disparaître l'agression humaine en garantissant la satisfaction des biens matériels et en établissant l'égalité entre les membres de la communauté. Je tiens cela pour une illusion. Pour le moment, ils ont pris toutes les précautions pour s'armer, et la haine contre tous ceux qui sont à l'extérieur n'est pas leur moindre expédient pour maintenir la cohésion de leurs partisans¹¹⁹.

116. *Idem*, p. 207.

117. *Idem*, p. 208.

118. *Idem*, p. 209.

119. *Idem*, p. 212.

Dans la démocratie développée, l'homme conserve donc son agressivité, c'est-à-dire la possibilité biologique et neurologique de la violence contre autrui. Ce qu'il s'agit de tenter, c'est de détourner cette agressivité suffisamment pour qu'elle ne trouve pas à s'exprimer dans et par la guerre.

À partir de notre doctrine mythologique des pulsions, nous trouvons une formule pour définir les voies indirectes de lutte contre la guerre. Si la propension à la guerre découle de la pulsion de destruction, on est tenté d'invoquer contre elle la pulsion antagoniste, l'Éros. Tout ce qui établit des liens affectifs entre les hommes ne peut que s'opposer à la guerre ¹²⁰.

Ces liens peuvent être de deux genres : l'amour, l'identification. « Aime ton prochain comme toi-même. » Voilà la formule — chrétienne — que Freud retient¹²¹. Contre la guerre, il propose donc le retour au christianisme originel, celui d'avant les doctrines médiévales de la guerre juste et de la guerre sainte. Mais l'abus d'autorité est une seconde invitation à lutter contre la guerre. La division entre gouvernants et gouvernés fait partie de l'inégalité des hommes. « L'État idéal serait une communauté d'hommes qui auraient soumis leur vie pulsionnelle à la dictature de la raison. Mais, selon tout vraisemblance, c'est là une espérance utopique¹²². »

La psychologie, selon Freud, n'apporte finalement guère de solution pratique immédiate au problème de la prévention ou de l'élimination de la guerre. Il soulève une dernière question, qu'Einstein n'a pas évoqué dans sa lettre, mais qui requiert particulièrement son intérêt. Pourquoi nous révoltons-nous contre la guerre ? « Elle semble pourtant conforme à la nature¹²³. » Pourquoi ne l'acceptons-nous pas ? « La réponse sera sans doute que tout homme a un droit sur sa propre vie. » « C'est aussi que la guerre, sous sa forme actuelle, ne donne plus l'occasion de réaliser le vieil idéal héroïque¹²⁴. » Ces deux points sont cependant sujets à discussion. « On peut se demander si la communauté n'a pas non plus un droit sur la vie de l'individu ; on ne peut condamner au même degré tous les types de guerre¹²⁵. » La raison fondamentale de notre révolte contre la guerre est que nous sommes pacifistes. Et nous sommes pacifistes parce que, nous, civilisés, avons pleinement connu le processus de civilisation de l'humanité.

C'est à ce processus que nous devons le meilleur de ce que nous sommes devenus et une bonne partie des maux dont nous souffrons. Ses motifs et ses origines sont obscurs, son issue incertaine, certains de ses caractères aisément repérables. Peut-être mène-t-il à l'extinction de l'espèce humaine, car il porte atteinte à la fonction sexuelle à plus d'un égard, et dès aujourd'hui les races

120. *Idem*, p. 212.

121. *Idem*, p. 212.

122. *Idem*, p. 213.

123. *Idem*, p. 213.

124. *Idem*, pp. 213-214.

125. *Idem*, p. 214.

incultes et les couches arriérées de la population s'accroissent plus fortement que celles qui sont très cultivées. Peut-être ce processus est-il comparable à la domestication de certaines espèces animales¹²⁶.

Des modifications psychiques, sinon physiologiques, accompagnent le processus culturel : elles consistent en un déplacement des buts pulsionnels et en une limitation des motions pulsionnelles.

Parmi les caractères psychologiques de la culture, deux semblent les plus importants : le renforcement de l'intellect qui commence à dominer la vie pulsionnelle, l'intériorisation de la tendance à l'agression. Or les positions psychiques que le processus culturel nous impose se voient opposer par la guerre un démenti ; c'est pourquoi nous ne la tolérons plus. [Mais] combien de temps devons-nous attendre avant que les autres eux aussi deviennent pacifistes ? On ne saurait le dire, mais peut-être n'est-ce point un espoir utopique de penser que l'influence de ces deux facteurs, celui des positions culturelles et celui de la crainte justifiée d'une guerre future, mettra fin aux entreprises guerrières dans un avenir peu éloigné. Par quel tour ou détour, nous ne pouvons l'augurer. En attendant, il nous est permis de nous dire : tout ce qui promeut le développement culturel œuvre du même coup contre la guerre¹²⁷.

En conclusion, Freud mise donc sur les mentalités, sur la « civilisation des mœurs » (N. Elias), pas sur les institutions : ni sur le régime politique (la démocratie) ni sur le droit international (la SDN), sauf dans la mesure où ceux-ci reflètent une évolution des mentalités. Il attend d'autant moins de la démocratie, il est d'autant moins kantien qu'il estime que les décideurs doivent être indépendants des masses :

Les masses n'aiment pas le renoncement pulsionnel, et les individus qui les composent se confortent mutuellement en donnant libre cours à leur dérèglement. Seule l'influence d'individus exemplaires, qu'ils reconnaissent comme leurs meneurs, peut les amener à des renoncements dont dépend l'existence de la culture. Tout va bien lorsque ces meneurs sont des personnes qui se sont hissées jusqu'à la domination de leurs propres souhaits pulsionnels. Mais ils courent le danger, pour ne pas perdre leur influence, de céder à la masse plus que celle-ci ne leur cède, et c'est pourquoi il apparaît nécessaire qu'ils disposent de moyens de puissance pour être indépendants de la masse¹²⁸.

C'est dans l'autorité, raisonnable et sans abus, que réside donc la chance de la paix.

126. *Idem*, p. 214.

127. *Idem*, p. 215.

128. *L'avenir d'une illusion*, p. 8.

Bibliographie

- Sigmund Freud présenté par lui-même* (1925, 1935), Paris, Gallimard, 1984.
- Freud, Sigmund. Choix de textes*, rassemblés par Th. Laveyssière, Paris, Masson, 1991, « Bibliographie », pp. 5-17, « Biographie », pp. 18-27.
- Freud, Sigmund. *Totem et tabou* (1913), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2001.
- . « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, pp. 7-40.
- . « Psychologie des foules et analyse du moi » (1921), in *Essais de psychanalyse*, pp. 123-217, notamment le chapitre sur l'Église et l'Armée, pp. 153-160.
- . *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris, Quadrige/PUF, 1995.
- . *Le malaise dans la culture* (1930), Paris, Quadrige/PUF, 1998.
- . « Pourquoi la guerre ? » (1933), in *Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938*, Paris, PUF, 1985, pp. 203-215.
- . *Le Président Thomas Woodrow Wilson. Portrait psychologique* (1932-1938), avec la collaboration de William C. Bullitt, Paris, A. Michel, 1967.
- . *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais* (1934-1938). Paris, Gallimard, 1986.
- Chartier, Jean-Pierre (1993). *Introduction à la pensée freudienne. Les concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2001.
- Chemouni, Jacquy. « Psychanalyse et politique : 1900-1940 », in J. Vanwelkenhuyzen (dir.) : *Les tumultes d'un siècle*, Bruxelles, Complexe, 2000, pp. 131-156.
- Glaser, Hermann. *Sigmund Freud et l'âme du XXème siècle*, Paris, PUF, 1995.
- Raulet, Gérard. « La mort aux deux visages. Sur le statut de l'agressivité et de la pulsion de mort dans *Malaise dans la civilisation*, in Jacques Le Rider, Michel Plon, Gérard Raulet, Henri Rey-Flaud : *Autour du « Malaise dans la culture » de Freud*, Paris, PUF, 1998, pp. 55-78.

Identité procédurale ou substantielle?

Autour du rapport identité-altérité dans le débat libéraux-communautariens

Soumaya Mestiri

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000436ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000436ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mestiri, S. (2008). Identité procédurale ou substantielle? Autour du rapport identité-altérité dans le débat libéraux-communautariens. *Philosophiques*, 35 (2), 419–450. <https://doi.org/10.7202/000436ar>

Résumé de l'article

La question de l'identité n'est pas nouvelle, mais c'est sans nul doute avec l'avènement du débat libéraux-communautariens consécutif à la parution de *Théorie de la justice* de Rawls que l'acuité et la portée du problème identitaire transparaît nettement dans les travaux théoriques des uns et des autres. Aux libéraux, censés nous présenter une version procédurale de l'identité, s'opposent les communautariens et leur vision de la personne profondément ancrée dans des valeurs qu'elle ne pourrait renier sans se perdre à jamais elle-même.

Pour autant, l'intuition qui guide ce travail est qu'un certain libéralisme peut tout à fait parvenir à proposer une vision conséquente de l'identité. Le présent propos s'attache à reconsidérer les termes de cette confrontation en donnant essentiellement la parole à trois philosophes (les communautariens Taylor et Walzer, et le libéral Rawls), sans pour autant s'interdire d'autres références moins impliquées dans ce débat (Tamir).

Identité procédurale ou substantielle ?

Autour du rapport identité-altérité dans le débat libéraux-communautariens

SOUMAYA MESTIRI

Université de Tunis

mestirisoumaya@yahoo.fr

RÉSUMÉ. — La question de l'identité n'est pas nouvelle, mais c'est sans nul doute avec l'avènement du débat libéraux-communautariens consécutif à la parution de *Théorie de la justice* de Rawls que l'acuité et la portée du problème identitaire transparaît nettement dans les travaux théoriques des uns et des autres. Aux libéraux, censés nous présenter une version procédurale de l'identité, s'opposent les communautariens et leur vision de la personne profondément ancrée dans des valeurs qu'elle ne pourrait renier sans se perdre à jamais elle-même.

Pour autant, l'intuition qui guide ce travail est qu'un certain libéralisme peut tout à fait parvenir à proposer une vision conséquente de l'identité. Le présent propos s'attache à reconsidérer les termes de cette confrontation en donnant essentiellement la parole à trois philosophes (les communautariens Taylor et Walzer, et le libéral Rawls), sans pour autant s'interdire d'autres références moins impliquées dans ce débat (Tamir).

ABSTRACT. — The question of identity is surely not a new one. However, the rise of the liberal-communitarian debate as a consequence of the publication of A theory of justice gave it a real acuity. Indeed, liberals, with their so-called procedural vision of identity, conflict with communitarians and their understanding of the person as genuinely embedded in a set of values she couldn't repudiate without disappearing herself.

This study works on an adjustment of this Manichean setting of the problem, by establishing a dialogue between three philosophers : Taylor and Walzer, as members of the communitarian team, and Rawls, as the liberal opponent ; this, however, won't prevent us from working on authors who are not directly involved in this debate (Tamir). The main idea of this paper is that a particular liberalism is able to propose a vision of identity which takes seriously the most communitarian criticisms, so that the traditional gap between the two doctrines becomes deeply meaningless.

Des études récentes d'anthropologie politique montrent que le phénomène social ne saurait se réduire, comme c'était traditionnellement le cas, à deux sphères d'appartenance, la sphère inclusive, celle de la sécurité, de l'acquis et de l'échange, et la sphère exclusive, celle de la fragilité, de la déshérence et de la

perte de repères. De fait, à côté de ces deux champs classiques imperméables l'un à l'autre, ou, plus exactement, au cœur de l'espace laissé libre entre eux deux, se crée une troisième sphère qui fait en quelque sorte le lien entre les deux premières. C'est la sphère de *l'acclusion*, de ceux qui ne sont ni inclus ni exclus, qui tendent à la fois vers l'un et vers l'autre, en mouvement permanent, comme si au fond il n'y avait pas de rupture réelle entre les deux espaces traditionnels, mais qu'un pont était jeté entre eux, charriant ceux qui évoluent en marge des normes traditionnelles sans pour autant que cette errance ait quoi que ce soit de définitif. Pierre Bouvier résume parfaitement cela lorsqu'il explique que :

L'acclusion est la phase pivot résultant de la séparation et de la désagrégation du statut antérieur, celle d'inclus. Elle donne à voir une situation intermédiaire de liminalité [...] L'individu flotte dans un entre-deux [...], circulant, dans un mouvement pendulaire de durée plus ou moins longue, entre l'une ou l'autre des oppositions que sont l'inclusion ou l'exclusion (Bouvier, 2005, p. 256).

Cette lecture du phénomène social fournit un certain nombre d'éléments en faveur de l'idée selon laquelle personne, en réalité, ne peut se considérer aujourd'hui comme un inclus. De fait, notre appartenance à tel ou tel groupe n'est jamais définitive, et nous passons de l'une à l'autre au gré de notre évolution personnelle, de sorte qu'au fond un instantané de notre quotidien montrerait que nous nous mouvons dans l'acclusif, toujours en instance d'entrée ou de sortie.

Le présent propos s'intéresse aux conséquences de l'introduction d'une telle catégorie dans la philosophie politique contemporaine et, plus particulièrement, au sein du traditionnel clivage entre libéraux et communautariens qui la domine. Les griefs que les seconds adressent aux premiers, notamment au regard de leur atomisme réducteur et des conséquences négatives qui en découlent, demeurent-ils toujours pertinents une fois que l'on a mis au jour la positivité essentielle de cette mobilité structurelle¹ ?

Ces interrogations nous permettront de poser les jalons de l'existence d'une conception forte de l'altérité au sein d'un certain libéralisme procédural, celui de Rawls. Nous partirons de l'alternative taylorienne. De fait, selon le philosophe canadien, un modèle cohérent existe qui vient corriger l'aberration représentée par le concept même de moi désengagé : le modèle associatif à la Humboldt, bâti tout à la fois sur la reconnaissance de l'autre et sur une réalité essentielle, à savoir que nous évoluons tous dans une interdépendance structurelle avec nos semblables (I). L'image que donne Taylor du libéralisme

1. Forst (1993) propose une variation intéressante de l'idée d'identité mobile, à savoir l'identité complexe. La personne n'est ni le soi libéral désencombré incriminé par les communautariens ni une somme de caractéristiques et de valeurs données une fois pour toutes, mais se conçoit bien plutôt comme une construction à quadruple niveau : éthique, légal, civique et moral, p. 303-305.

procédural, quoique globalement juste², apparaît toutefois caricaturale et biaisée s'agissant du cas particulier de la théorie rawlsienne de la justice comme équité. Nous montrerons comment cette dernière est informée par une idée centrale, celle d'union sociale, dont tout l'intérêt est de recenser les avantages du modèle alternatif taylorien (II). Reste que les communautariens dénoncent la qualité des liens tissés au sein de l'union sociale : ce sont des liens ponctuels, qui ne durent pas, car nos appartenances sont par définition provisoires et nos attaches appelées à se dissoudre. C'est ici que se manifeste l'importance de la notion d'acclusion : si nous flottons dans un espace-flux mobile et changeant, si cette mobilité est ce qui définit *structurellement* notre identité, alors comment stigmatiser cette priorité du moi sur ses fins ? Apparaît dès lors l'idée que ce qui gêne n'est pas tant le côté structurel ainsi envisagé, mais ce qui vient le fonder. En d'autres termes, l'ennui réside dans le fait que cette mobilité est une somme de sympathies, de loyautés et d'engagements *purement volontaires* : les liens que nous créons les uns avec les autres, quels qu'ils soient, témoignent exclusivement de notre capacité à juger en connaissance de cause et à choisir. Telle est l'objection que Walzer fait à Rawls. Nous en exposerons les limites, notamment au regard de la conception rawlsienne de l'association (III). Nous examinerons ensuite une critique fondamentale que le communautarisme adresse au libéralisme procédural : en raison de sa neutralité à l'égard des conceptions du bien, ce dernier disqualifierait d'emblée la question de l'identité collective. Sa vision de l'État et des institutions serait clairement instrumentale, bien loin d'un *telos* fédérateur autour duquel se rejoindraient tous les citoyens. À rebours de cette idée reçue, et notamment à travers une analyse confrontant la figure du resquilleur à l'individu rawlsien, nous donnerons à voir une préoccupation centrale de la théorie de la justice comme équité, à savoir l'engagement civique protéiforme (IV). Mais il y a plus : l'identité promue par Rawls n'est pas simplement civique, ainsi que le donnent à voir les concepts de peuple et de nation tels qu'il les développe dans le *Droit des peuples* : sa société bien ordonnée aurait ainsi toutes les apparences d'une « communauté nationale » (V). Une question demeure toutefois en suspens : le libéralisme procédural rawlsien prend-il vraiment l'autre au sérieux ? Sans indifférence ni mépris, nous montrerons que les subtilités de la conception de

2. Une critique fort connue de l'absence de la figure de l'autre dans la théorie de la justice comme équité est celle développée par Habermas dans le débat célèbre qui l'a opposé à Rawls. Selon le philosophe allemand, la position originelle est *monologique* : il n'y a pas de véritable dialogue entre les personnes derrière le voile d'ignorance, et l'unanimité autour du choix des deux principes de justice en est la preuve irréfutable. Tout se passe comme si la procédure qui préside à la sélection de ces derniers n'était en réalité suivie que par un seul et unique individu imposant les normes qu'il juge justes sans prendre la peine (et le risque) de les soumettre à ses semblables. Rawls a certes répondu à cette critique en affirmant que la position originelle s'apparentait à un « omnilogue », un dialogue de chacun avec tous et de tous avec chacun. Nous pensons malgré tout qu'Habermas a raison pour ce cas particulier de la position originelle ; mais nous aimerions montrer que la monologie ou négligence de la figure de l'autre n'est pas pour autant généralisable à l'ensemble de la théorie rawlsienne, tant s'en faut. Voir *DJP*, p. 65.

la tolérance défendue par Rawls ont de quoi dérouter les multiculturalistes les plus engagés et les apôtres de la différence les plus fervents (VI).

Quelle politique de la différence ?

Il est indéniable que le libéralisme procédural est un modèle valable et qu'il bénéficie d'un « grand avantage » puisqu'il repose sur l'idée que l'égalité de traitement suppose une absence de prise en considération des particularités individuelles de chacun — un postulat pour le moins respectable (Taylor, 1998, p. 213). Toutefois, le libéralisme procédural ne saurait être viable dans *tous* les cas de figure : être aveugle à la différence n'est pas toujours la meilleure façon de rendre justice à chacun³.

Taylor propose un modèle de remplacement, susceptible de tenir *positivement* compte de la différence et pas simplement de la mettre de côté pour bâtir une justice procédurale, c'est-à-dire purement formelle. Dans cette configuration innovante, l'autre n'est pas celui dont je me démarque et en dépit duquel je me construis, mais bien plutôt celui grâce auquel je m'épanouis. La différence m'enrichit comme elle enrichit mes vis-à-vis, dans le sens où ma vie et la leur seront moins pleines, plus étriquées, si nous évoluons indépendamment les uns des autres sans être associés dans une « entreprise commune » (*ibid.*, p. 214). Ériger la différence en valeur, c'est supposer que nous sommes « complémentaires » (*ibid.*)

Une version intéressante de ce modèle est, note Taylor, celle de Humboldt. Sa conception de la liberté individuelle est fort juste dans la mesure où elle pose que chacun d'entre nous a un intérêt moral à ce que les autres puissent développer pleinement toutes leurs potentialités. S'appuyant sur Herder, le philosophe canadien montre que la métaphore qui traduit le mieux cette complémentarité et ce lien essentiel qui me lie à l'autre est celle de l'orchestre ou du chœur. Tout comme l'harmonie musicale ne se réalise que par des instruments qui jouent à l'unisson des partitions écrites *pour eux*, tout comme l'harmonie vocale ne se réalise que par des voix qui chantent en rythme des mélodies composées *pour elles*, de la même manière, les humains s'associent au regard de leurs compétences et de leurs talents (et non sur une base contractuelle et formelle) pour créer l'humanité.

3. L'idée selon laquelle le libéralisme en général (et le libéralisme procédural en particulier) offrent un modèle socio-politique valide, définitivement intégré et assimilé, est affirmée de manière fort pertinente par Michael Walzer : « Le langage des droits individuels — l'association volontaire, le pluralisme, la tolérance, la séparation, la vie privée, la liberté de parole, l'ouverture des carrières au talent, etc. — est tout simplement inévitable. Y en a-t-il parmi nous qui songent sérieusement à y échapper ? », in Walzer (1997a), p. 68. L'auteur de *Sphères de justice* insiste sur le fait que si ce modèle a créé, comme le stigmatise la critique communautarienne, une société fortement décomposée et « désencombrée », c'est à lui, peut-on raisonnablement penser, que reviennent à la fois la responsabilité et le légitimité de sa remise en cause et de son éventuel amendement : « [...] nous pouvons supposer que la politique libérale est la mieux armée pour faire face aux conséquences problématiques de cette décomposition », *ibid.*, p. 58.

C'est cette conscience d'une réalisation commune, d'un projet auquel chacun apporte sa pierre, qui manquerait au libéralisme procédural. Celui-ci « ne nous encourage pas à connaître les points de vue des autres » parce qu'il n'envisage aucunement la possibilité d'une « fusion des horizons » (*ibid.*, p. 215). Pour le dire autrement, le libéralisme considère que nous n'avons rien à gagner des autres puisque notre identité se construit exclusivement sur notre propension à faire des choix.

Cette incapacité foncière du libéralisme procédural à envisager l'autre comme mon complément nécessaire se double d'un refus, celui de comprendre que les doctrines compréhensives des uns et des autres, en tant que sommes d'appartenances, de convictions et de sympathies, ne peuvent purement et simplement être évincées de la sphère publique. Taylor donne à voir cela dans un exemple précis, celui de la prière à l'école. Il examine deux types de réponses négatives que des responsables authentiquement libéraux pourraient opposer à une communauté chrétienne qui défend la possibilité, pour ses plus jeunes fidèles, de pratiquer leur religion dans l'enceinte scolaire. La première fin de non-recevoir insiste sur l'injustice fondamentale qu'il y aurait à autoriser la prière pour les chrétiens, et à la refuser pour « les juifs, les musulmans, les hindous, les bouddhistes » (*ibid.*, p. 217). Dans le second cas, les instances concernées rejettent la requête au nom de certains « principes moraux qui fondent la société libérale et qui sont enracinés dans [la] constitution américaine », tout en accompagnant leur refus d'un mépris certain pour leurs interlocuteurs : pour ignorer une vérité aussi évidente que celle qui fonde le texte juridique américain le plus important, affirment-elles, « il faut être soit un individu tout à fait primitif, soit un ennemi de [ladite] constitution » (*ibid.*).

La première réponse « prend au sérieux » les exigences de la communauté chrétienne. De fait, elle ne stigmatise ni la trivialité de ses revendications ni leur fausseté mais y reconnaît l'expression d'un désir sinon légitime, du moins intelligible. Une telle reconnaissance implique qu'un effort a été fait, lequel manifeste la volonté de comprendre ce qui est réellement en jeu pour les membres de cette communauté. À l'inverse, le second type de discours, non seulement coupe d'emblée court à toute conversation mais, plus encore, donne une image « fort peu flatteuse » des fidèles concernés tout en exigeant d'eux d'opérer une conversion totale afin que la prière à l'école « cesse d'être une expression normale de leur mode de vie chrétien » (*ibid.*). Et Taylor d'ajouter que si les chrétiens doivent reconsidérer leur identité et se faire agnostiques kantien pour pouvoir bénéficier de l'égalité de traitement et de respect prônée par le libéralisme procédural, nul doute que nous serions alors « plutôt face à une mauvaise plaisanterie qu'à de la philosophie politique digne de ce nom » (*ibid.*, p. 218). Au demeurant, les tentatives libérales pour offrir une théorie politique convaincante du point de vue de son appréhension de l'autre et d'un traitement acceptable de la question identitaire, connaissent toutes un échec cuisant ; le second (dernier) Rawls et son tournant politique opéré depuis *Libéralisme politique*, en est un exemple flagrant.

La préférence du philosophe canadien, on l'aura bien compris, va donc au modèle associatif à la Humboldt qui donne au respect sa vraie valeur. Respecter l'autre, ce n'est pas lui être indifférent, mais le considérer comme un individu *particulier*, avec ses attaches, ses idées et ses croyances *particulières*. Respecter l'autre, c'est donc fondamentalement récuser une certaine interchangeabilité des personnes, ce qui est précisément ce sur quoi se fondent le libéralisme procédural et son formalisme outrancier. Selon le philosophe canadien, la manière dont le modèle associatif humboldtien conçoit l'altérité (et, ce faisant, l'identité personnelle) lui permet d'envisager une société véritablement démocratique dans laquelle l'échange avec les autres, au sein de débats féconds, est une réalité et non un vœu pieux. Telle est la « communauté délibérative » à laquelle Taylor aspire (*ibid.*, p. 220).

Naturellement, ce type d'association implique une forte cohésion entre ses membres, que notre penseur résume sous la forme d'une triade sonnante comme un credo : connaître, écouter, comprendre (*ibid.*). Ce sont là les conditions *sine qua non* d'une délibération véritable. La question qui se pose alors est de savoir comment garantir cette cohésion et comment la faire perdurer. Seule la conscience d'une *identité collective* peut assurer l'engagement des uns vis-à-vis des autres, et réciproquement :

[...] Un État démocratique moderne exige un peuple doté d'une forte identité collective. La démocratie nous oblige à faire preuve de beaucoup plus de solidarité et de bien plus d'engagement les uns à l'égard des autres au sein de notre projet politique commun que ne l'exigeaient les sociétés hiérarchiques et autoritaires d'antan (*ibid.*, p. 221).

Ainsi, l'avantage, si l'on peut dire, du sentiment d'être mû par la même force que mes concitoyens et d'œuvrer dans le même sens qu'eux est que je ne saurais me sentir exclu(e), d'une manière ou d'une autre, de la communauté que nous formons. Mes revendications seront, de ce fait même, entendues ; du moins bénéficierai-je d'emblée d'un préjugé favorable et l'on me prêterait une oreille attentive.

L'union sociale

Commençons par une remarque ayant trait à la référence principale de Taylor, à savoir Humboldt. Il est extrêmement curieux que le philosophe canadien se l'approprie ainsi et en fasse un repoussoir du libéralisme, alors que celui-ci a toujours été, pour autant que nous le sachions, une source typiquement libérale, à laquelle se sont abreuvés Mill, et, pour ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, Rawls lui-même⁴. De fait, s'agissant d'explicitier l'idée d'une

4. Dans *De la liberté*, Mill s'appuie, tout en le réévaluant, sur « le traité de l'éminent *savant* et politicien Wilhem von Humboldt », *De la sphère et des devoirs du Gouvernement*, pour montrer en quoi le développement plein et entier de l'individualité est la fin humaine suprême. Rien d'étonnant à cela dans la mesure où la doctrine du philosophe allemand « attache tant de prix à l'individualité », p. 148.

société bien ordonnée comme « union sociale d'unions sociales », ce dernier commence par rappeler la paternité de cette notion, qu'il reprend totalement à son compte : « Cette idée vient de von Humboldt », écrit-il, citant *l'Essai pour limiter l'action de l'État*, dans lequel le penseur allemand explique que c'est « grâce à l'union sociale, fondée sur les besoins et les capacités internes de ses membres, que chacun peut participer aux richesses collectives de tous les autres »⁵.

Au-delà de la simple référence à Humboldt, ce qu'il est primordial de noter ici est la teneur du propos rawlsien :

Ma thèse est qu'une société bien ordonnée par les deux principes de justice peut représenter, pour chaque citoyen, un bien beaucoup plus global que le bien d'individus laissés à eux-mêmes ou limités à de petites associations. La participation à ce bien global peut élargir considérablement le bien particulier de chaque personne et le renforcer. Le bien représenté par l'union sociale est le plus complètement réalisé quand tout le monde participe [...] (LP, p. 379).

Ainsi, parce que nous sommes des êtres qui ne peuvent se suffire à eux-mêmes et vivre en autarcie, nous nous devons de réaliser une union sociale au sein de laquelle complémentarité et coopération seront les maîtres-mots. Mais il y a plus important. La société bien ordonnée régie par les deux principes de justice rawlsiens n'est pas une simple union sociale mais une « union sociale d'unions sociales » (*ibid.*, italique ajouté), comme si le plus petit mode d'être pour l'individu était déjà *social*, et que seules la taille et la nature de l'association différaient. Comme l'explique Rawls, « ce qui est *nécessaire*, c'est que chacun puisse faire partie d'au *moins* une communauté partageant ses intérêts » (TJ, 1987, p. 482 ; italique ajouté)⁶. Ainsi, chacun d'entre nous est membre de diverses unions sociales où il se réalise partiellement à chaque fois en développant ses potentialités et en exerçant ses dons : nous pouvons ainsi être à la fois un joueur de volley-ball doué, un cordon bleu, un ami fidèle et un pédagogue averti, chacune de ces activités constituant une union sociale interactive à laquelle ceux qui excellent (plus ou moins) prennent part. Toutes ces unions sociales plus ou moins élaborées, plus ou moins importantes, dépendent d'une union sociale bien plus étendue qui les contient toutes et qui se trouve être leur condition de possibilité : il s'agit de la société bien ordonnée.

Cette insistance sur la nature sociale de l'humanité n'a rien d'anodin. Elle n'est pas non plus une concession faite à la critique communautarienne. Développée dès 1963⁷, elle se trouve au fondement même de la conception

5. LP, p. 379. La référence à Humboldt est tirée des *Gesammelte Schriften* (Berlin, 1903), livre I, p. 107 sq., comme le mentionne Rawls, *ibid.* n. 1.

6. Un peu plus loin, Rawls parle même de « communauté de communautés », TJ, p. 572.

7. Cette psychologie morale figure en effet en bonne place dans « The Sense of Justice » [SJJ], article de Rawls datant de 1963. La seule différence notable entre les deux concerne les références : en 1963, le philosophe américain s'inspire de Jean Piaget, tandis que c'est sur la théorie de Kohlberg qu'il se fonde en 1971.

rawlsienne de la justice, ce que résume parfaitement le lien opéré par le philosophe américain entre justice et coopération sociale :

Dans une société parfaitement juste, les personnes recherchent leur bien d'une façon qui leur est particulière, et donc dépendent de leurs partenaires pour faire ce qu'elles ne pourraient faire ou bien ce qu'elles auraient pu faire mais n'ont pas fait (*TJ*, p. 572).

Cette interdépendance entre les membres de l'union sociale qu'est la société bien ordonnée rawlsienne implique leur complémentarité, précisément celle dont Taylor louait la présence au sein du modèle associatif humboldtien. De fait, pour Rawls, dans la mesure où tout individu est porteur d'un projet de vie rationnel particulier (lui-même issu d'une conception du bien déterminée) et que l'achèvement de celui-ci dépend de la mise en œuvre de moyens auxquels son détenteur ne saurait à lui seul pourvoir, la complémentarité de l'ensemble des schémas existentiels est la condition *sine qua non* de la réalisation personnelle. Le propos rawlsien puise indéniablement à la source humboldtienne, et l'on y retrouve de manière prégnante l'idée selon laquelle nul ne peut, en solitaire, réaliser l'humanité, celle-ci étant le fruit du concours de l'ensemble des volontés individuelles⁸.

Rawls spécifie que, si nous devons, par ailleurs, avoir le choix entre deux ou plusieurs projets rationnels d'égale valeur, ceux d'entre eux « qui réalisent les buts d'autrui en même temps que les autres ser[ai]ent préférables » (*ibid.*, p. 466) : le bénéfice de la communauté doit être un critère de premier plan dans la détermination des orientations existentielles des uns et des autres, d'autant que l'estime de soi dépend de l'image valorisante que nous renvoient nos semblables. En effet, « sans l'appréciation de nos concitoyens, il nous est impossible de rester convaincus que nos entreprises ont de la valeur » (*ibid.*, p. 480). L'« approbation de soi », ainsi que la nommait Adam Smith, ou le « respect de soi », le bien premier le plus important dans la terminologie rawlsienne, ne s'établit sur des bases solides et durables que lorsque les autres reconnaissent que la nature de mes choix et leur hiérarchisation en sous-projets méritent considération et égards. Il paraît donc pour le moins erroné d'opposer l'individu rawlsien à la communauté et de faire de Rawls le chantre d'un « atomisme social » ou d'un monisme réducteurs. Autrui apparaît comme celui sans le regard de qui je ne peux me construire.

Quelle mobilité structurelle ?

Plus fondamentalement, il ne sert à rien de reprocher au libéralisme procédural d'opposer la sphère de l'individu à celle de la communauté parce que nous évoluons *structurellement* dans une sphère intermédiaire, une sphère proprement

8. Cf. un peu plus loin : « C'est un trait de la sociabilité humaine que nous ne pouvons réaliser par nous mêmes qu'une partie de ce que nous pourrions être. Nous devons compter sur les autres pour réaliser les excellences que nous devons nous-mêmes laisser de côté ou qui nous font défaut », *ibid.*

sociale au sein de laquelle des sympathies se forment, des liens se nouent et d'autres se défont dans un mouvement continu et créateur. Tel est le phénomène d'acclusion selon lequel nous serions dans une mobilité permanente, plus ici mais pas encore là.

Cette vision du social en termes d'espace-flux dans lequel tout se perd, tout se crée et tout se transforme, informe la théorie de la justice comme équité, qui se retrouve plus particulièrement de manière prégnante chez Rawls lorsqu'il est question de la typologie culturelle à l'œuvre dans une société bien ordonnée. Y transparaît l'idée selon laquelle le libéralisme procédural ne procède pas par séparations tranchées et artificielles, mais se fonde sur une porosité et une inter-pénétration des différentes sphères. On peut ainsi y dénombrer trois types de culture : la culture politique, la culture environnante (ou culture du contexte social) et la culture politique non publique. La première « inclut les valeurs politiques, civiles, autour desquelles se forme le consensus par recoupement, et qui forment la tradition et le fonds d'idées politiques communes ». La « culture politique non publique », elle, « comprend les médias [...] de tous types : les journaux, les revues et magazines, la télévision et la radio, et beaucoup d'autres » (*IRPR*, p. 162, n. 13). La culture environnante comprend toutes les doctrines métaphysiques issues du pluralisme raisonnable qui « en constituent la culture sociale et non politique, la culture de la vie quotidienne, de ses nombreuses associations : Églises et Université, sociétés savantes et scientifiques, clubs et équipes, pour n'en nommer que quelques-unes » (*LP*, p. 38). De ce fait, il ne saurait y avoir de réelle coupure, *socialement parlant*, entre le métaphysique — que le libéralisme procédural est censé reléguer dans la sphère privée —, et le politique, qui seul aurait droit de cité dans l'espace public. Il existe bel et bien une culture intermédiaire au sein de laquelle se retrouvent les uns et les autres, qui fait le lien entre le politique épuré de toute considération compréhensive et le métaphysique relatif et changeant : « la culture politique non publique établit une médiation entre la culture politique publique et la culture du contexte social » (*IRPR*, *ibid.*).

Une difficulté demeure toutefois. Au vu de la circulation, du passage et du changement essentiels qui caractérisent l'existence individuelle se pose la question de la valeur même des différentes unions sociales qui fleurissent au sein de la société bien ordonnée et, partant, celle de la plus grande de toutes, qui les englobe et les conditionne, à savoir l'État. En ce sens, le problème n'est pas tant cette tendance *structurelle* à la mobilité que la manière d'en envisager les modalités. De fait, c'est une chose que de faire le diagnostic de la mobilité continue, c'en est une autre de la justifier et d'en faire ressortir la positivité *quand pour ce faire on invoque le droit de l'individu à choisir ses appartenances*⁹. De fait, si les communautariens sont rarement perméables à

9. Plus que cela, revient souvent chez Walzer l'idée que la mobilité reste dans la plupart des cas contrainte et forcée : « Les êtres humains, comme je l'ai dit déjà dit, se déplacent beaucoup, mais pas parce qu'ils aiment se déplacer. Ils sont, pour la plupart, enclins à rester là où ils sont à moins que leur vie ne soit très difficile dans l'endroit en question » (1997c, p. 70).

cette sensibilité altruiste développée par le libéralisme procédural que l'on a tenté de mettre au jour jusqu'ici, c'est parce qu'elle n'est au fond que l'arbre qui cache la forêt, une forêt de tous les dangers. Ce qu'ils dénoncent est bien plus grave que le simple égoïsme dont ferait preuve l'individu libéral : c'est en effet l'idée de priorité du moi sur ses fins qui concentre les critiques communautariennes les plus virulentes. Celles-ci y voient une aberration conceptuelle doublée d'un extraordinaire irréalisme : comment l'individu pourrait-il être à ce point « désencombré » que tous ses choix et tous ses engagements dépendraient exclusivement de sa propre capacité de choix ?

C'est précisément là le cheval de bataille enfourché par Walzer, à qui l'on doit la formulation la plus pertinente de l'embarras communautarien devant la mobilité des appartenances de l'individu libéral que rien ne retient nulle part. Ainsi, après une étude sociologique qui établit que l'Américain est soumis à quatre types de mobilités (politique, sociale, géographique et matrimoniale), Walzer relativise ce changement et ce mouvement en montrant, par exemple, que « de nos jours encore, dans cette société si libérale et si mobile, il est toujours vrai que la meilleure façon de prévoir le vote des gens est de savoir comment votaient leurs parents ». Il en vient dès lors, et dans un premier temps, à rechercher des « indices de communauté » (Walzer, 1997a, p. 70) dans la philosophie libérale, stigmatisant ceux qui dénoncent l'irréalisme de celle-ci. Il affine ensuite son argument, montrant que ce qui dérange est le fait, non que les libéraux appellent de leurs vœux la dissociation, la séparation, la coupure ou le changement, mais bien plutôt qu'ils considèrent l'appartenance à des groupes comme purement *volontaire*, ce qui explique qu'ils puissent *a priori* se défaire de tout lien : « c'est une erreur (très caractéristique du libéralisme) de penser que les formes d'association existantes soient entièrement, voire largement, volontaires et contractuelles, c'est-à-dire le résultat de la seule volonté » (*ibid.*). En effet, les groupes et les appartenances que nous semblons choisir parmi un panel de liens existants « ne sont que l'expression de ces identités sous-jacentes qui, encore une fois, ne sont pas tant choisies que mises en œuvre » (*ibid.*).

Tout naturellement, le philosophe communautarien en vient à l'examen de l'union sociale des unions sociales conçue par Rawls. Celle-ci représenterait, selon lui, la conception (voire la concession) la plus aboutie de l'identité à laquelle le libéralisme peut prétendre. Mais l'union sociale ainsi envisagée porte nécessairement en elle ses propres limites. Le libéralisme aurait alors le choix entre se résigner à un État en manque de stabilité, miné par les allers-retours de ses membres d'un groupe à un autre, ou outrepasser ses prérogatives pour tenter de renforcer la cohésion en son sein, en reniant son exigence de neutralité vis-à-vis des conceptions de la vie bonne, de sorte qu'il finirait par tendre vers une forme de perfectionnisme — qu'au demeurant Walzer considère comme ce qui pourrait arriver de mieux à un État libéral (ou social-démocrate) digne de ce nom¹⁰ :

10. *Ibid.*, p. 73.

Mais si tout groupe est précaire, à deux doigts de la dissolution ou de l'abandon, alors certainement, l'union plus large doit également être faible et vulnérable. Ou alors, alternativement, ses chefs et représentants vont être poussés à compenser ailleurs les défauts de l'association en renforçant leur propre union, c'est-à-dire l'État central, au-delà des limites permises par le libéralisme (*ibid.*, p. 71).

Confrontons le présupposé de Walzer, selon lequel le libéralisme considère nos appartenances et les liens que nous choisissons comme le fruit d'une décision volontaire et délibérée, à la définition que donne Rawls de sa société bien ordonnée¹¹. Selon l'auteur de *Libéralisme politique*, cette dernière *n'est pas* une association : « une société bien ordonnée n'est ni une communauté ni, plus généralement, une association » (*LP*, p. 67)¹². Nous ne choisissons pas d'y entrer ou d'en sortir, comme c'est le cas pour tout regroupement volontaire, mais « on y entre seulement à la naissance, et on en sort seulement à la mort » (*ibid.*)¹³. Il est en ce sens primordial de distinguer entre la position originelle comme procédure heuristique, « artifice de représentation » purement monologique ou expérience de pensée dans laquelle nous entrons (ou non) volontairement, de la réalité de l'existence humaine. C'est bien parce qu'il différencie la première de la seconde que Rawls est en mesure de déclarer que « nous

11. Nous n'examinerons pas ici l'idée de Walzer selon laquelle les unions sociales qui existent dans la société libérale sont *par définition* fragiles, portant en elles fatalement une propension à la dissolution qui viendra à l'être un jour ou l'autre (et visiblement plutôt aujourd'hui que demain). Cela apparaît nettement lorsque le philosophe affirme que « la meilleure façon de comprendre le libéralisme est de le voir comme une théorie des liens entre personnes, qui a pour centre l'association volontaire et qui interprète 'volontaire' comme étant le droit de rompre ou de se retirer (*ibid.*, p. 81). Ainsi, explique-t-il, ce qui rend un mariage volontaire, c'est la possibilité permanente de divorcer » (*ibid.*). On peut aisément débusquer le postulat qui sous-tend ce type d'affirmation : dans la mesure où c'est l'intérêt qui guide les choix de l'individu libéral et que ses appartenances ne sont exclusivement décidées qu'après force calculs et computations, pareil personnage vogue de groupe en groupe au gré du profit qu'il est en mesure d'en tirer, unique critère auquel répondent ses affiliations. De là, comme de juste, délitements, décompositions et désaggrégations à foison mais, également, des comportements resquilleurs consistant à profiter du système sans contrepartie « ces gens qui continuent de profiter des avantages de l'adhésion et de l'identité tout en ne participant plus aux activités qui produisent ces avantages » (Walzer, *ibid.*, p. 71). Tout cela sera examiné dans les développements qui suivent, lorsqu'il sera question de l'identité collective et du problème de savoir si l'anthropologie libérale est à même d'en fonder une quelconque conception.

12. Rawls définit la communauté comme « une forme particulière d'association unifiée par une doctrine compréhensive » (*LP*, p. 67, n. 1).

13. Rawls met en avant une seconde différence entre la société bien ordonnée telle qu'il la conçoit, et une association : cette dernière peut tout à fait être inéquitable et favoriser certains aux dépens des autres. De ce fait, la société bien ordonnée « n'a pas le droit, comme le font en général les associations dans le cadre de la société, d'offrir des conditions différentes à ces membres (dans ce cas, ceux qui sont nés dans la société) en fonction de la valeur de leur contribution potentielle à la société dans son ensemble, ou aux fins de ceux qui en sont déjà membres (*LP*, p. 69).

n'avons pas d'identité antérieure à notre existence sociale » (*ibid.*)¹⁴. En ce sens, « la seconde critique communautarienne », celle qui « soutient que la théorie libérale mésinterprète la vie réelle » en affirmant que les hommes sont foncièrement des êtres désengagés et monades repliés sur eux-mêmes, se trompe au moins sur ce point (Walzer, *ibid.*, p. 59)¹⁵. Notre identité est avant tout sociale, et le lien qui nous attache à l'union sociale des unions sociales n'est pas un lien contractuel parce que la société bien ordonnée n'est pas une association. De ce fait, contrairement à ce qu'affirme Walzer, l'union sociale englobante, condition de possibilité de toutes les autres, ne saurait être de même type que celles qu'elle abrite en son sein ; la différence de taille s'accompagne d'une différence autrement plus importante : une différence de *nature*. Dès lors, le lien de cause à effet mis en avant par le philosophe communautarien, lien selon lequel de la fragilité des unions sociales découle la vulnérabilité de l'union sociale par excellence qu'est l'État, semble sérieusement mis à mal. Au demeurant, et indépendamment de cela, l'on voit mal comment actualiser son talent pour le basket-ball à un moment donné de son existence et faire le choix de mettre fin à la pratique de ce sport ultérieurement (ou, si l'exemple choisi paraît trop trivial, récuser la religion de ses parents que l'on a reçu en héritage et décider d'évoluer vers un athéisme, un « simple » déisme ou une autre religion), aurait des conséquences négatives sur la stabilité de l'État. La seule manière de comprendre le lien que fait Walzer entre les deux est d'avancer que la *facilité* avec laquelle je me défais de mes appartenances et de mes liens, conçue comme structure mentale, se retrouve dans le choix que je pourrais faire de

14. Nous avons déjà opposé à Taylor une autre formulation de cette même idée selon laquelle « le plus petit mode d'être de l'individu est déjà social », voir *supra*.

15. Walzer ne partage pas cette critique ; il souligne qu'il serait aberrant d'affirmer que « les libéraux d'aujourd'hui [...] croient [...] en un soi présocial (1997a, p. 80). Précisons que le philosophe distingue en effet entre deux critiques communautariennes (en montrant les limites de chacune) : la première considère qu'il y a une adéquation entre la réalité que vivent les hommes aujourd'hui (séparés les uns des autres et libres de tout engagement), c.-à-d. la « pratique libérale » (*ibid.*, p. 57), et la théorie politique libérale défendant l'idée que le moi préexiste à ses fins ; cette critique, comme de juste, récuse l'ensemble formé par l'une et l'autre. La seconde critique insiste au contraire sur l'idée que nous sommes tous mus par des liens forts, des attaches substantielles qui font notre quotidien et stigmatisent le fait que le libéralisme, imperméable à tout bon sens, est aveugle à cette réalité, persistant à affirmer la primauté du moi sur ses fins et à concevoir les rapports qui nous lient les uns aux autres comme purement conjoncturels.

quitter l'union sociale des unions sociales. Or, comme nous venons de le voir, cela est totalement rejeté par Rawls¹⁶.

Quelle identité collective ?

Cela étant, un problème de taille subsiste : dans cette « association » de type humboldtien, de quelle nature serait « l'entreprise commune », pour employer la terminologie taylorienne, qui mobiliserait tous les membres du groupe¹⁷ ? Cette interrogation soulève un épineux problème, celui de l'identité collective. De fait, pour regarder ensemble dans une même direction, il faut que nous soyons mus par un sentiment puissant, celui d'une appartenance commune, source d'un destin commun¹⁸. Or, dans une conception purement politique de la justice, autour de quel idéal fédérateur et constitutif les membres de la société bien ordonnée de Rawls peuvent-ils se retrouver ? Le libéralisme procédural peut-il accoucher d'une conception forte de l'identité collective sans trahir son credo, à savoir l'incapacité foncière du Bien, quel qu'il soit, à fonder des normes politiques authentiquement justes ? Y a-t-il, pour reprendre la question de Taylor, un « patriotisme libéral » ? C'est la pertinence de cette alliance *a priori* improbable qui va à présent retenir notre attention.

16. Ailleurs, toutefois, dans une analyse extrêmement judicieuse de l'identité personnelle à l'heure d'une postmodernité portant encore en elle les germes de la modernité, Walzer reconnaît que ce qui caractérise l'individu qui vit au sein d'une société démocratique libérale est d'être (aussi) un « dissident », un « ambivalent » (Walzer, 1998, p. 133), un « vagabond culturel » (*ibid.*, p. 160), « citoyen d'un État et membre d'un groupe, mais aussi [...] étranger à l'un comme à l'autre » (*ibid.*, p. 132). Les analyses et descriptions sociologiques, historiques et anthropologiques de Walzer sont toujours fort justes, mais transparaît immanquablement sous une forme plus ou moins explicite l'idée que des ajustements sont nécessaires, que seul le communautarisme (que par ailleurs il n'hésite pas à renvoyer dos à dos avec le libéralisme) est à même d'opérer. Aussi affirme-t-il de manière réitérée que des « correctifs communautariens » sont nécessaires au libéralisme (Walzer, 1997a, p. 81) ; pour l'exemple précis cité ci-dessus, le délitement et la dispersion sont considérés comme des conséquences néfastes du libéralisme qu'il faut veiller à endiguer en insufflant du lien là où tout menace de se dissoudre ou se distendre, un lien entre modernité et post-modernité, entre identité civique et identité(s) « privée(s) » (Walzer, 1998, p. 134). Pour autant, l'étude bienveillante d'un certain libéralisme peut nous dispenser de ce recours au communautarisme. Ce à quoi Walzer, qui décidément n'a pas peur de la contradiction, souscrit totalement. De fait, avance-t-il, si le modèle libéral a créé, comme le stigmatise la critique communautarienne, une société fortement décomposée et « désencombrée », c'est à lui, peut-on raisonnablement penser, que reviennent à la fois la responsabilité et la légitimité de sa remise en cause et de son éventuel amendement : « [...] nous pouvons supposer que la politique libérale est la mieux armée pour faire face aux conséquences problématiques de cette décomposition » (Walzer, 1997a, p. 58).

17. Nous mettons le terme « association » entre guillemets, car Rawls récuse l'idée que la société bien ordonnée régie par ses deux principes de justice soit une association au sens d'un groupe dans lequel on entre *volontairement*. Je l'utilise ici dans son sens commun de rassemblement.

18. Tout pays démocratique a besoin d'une identité commune au sens de « forme » dans laquelle les citoyens se reconnaissent comme appartenant ensemble à un même groupe. Ils se reconnaissent comme liés avec leurs concitoyens dans un même projet [...] qui les lie en une unité, en un agent commun » (Taylor, 1999, p. 59).

S'interrogeant précisément sur la nature de « la forme » à même de fédérer tout un peuple, le philosophe canadien constate que l'ère du « patriotisme constitutionnel » semble être révolue depuis que des pays comme la France et les États-Unis, pourtant traditionnellement unifiés autour de principes exclusivement politiques, évoluent vers une compréhension d'eux-mêmes en termes culturels et ethniques, ressentant « de plus en plus le besoin de réagir à leurs propres symboles pour sentir leur unité » (*ibid.*, p. 61). Cela signifie que, quand bien même le libéralisme procédural aurait eu une conception valide de l'identité collective (c.-à-d., penser, créer et défendre des règles justes et légitimes), celle-ci se révèle aujourd'hui obsolète parce qu'incapable de fédérer la diversité des sociétés post-modernes. La faillite du « patriotisme constitutionnel » en tant que modèle identitaire viable démontre ainsi que les peuples prennent conscience, idée éminemment moderne pour le coup, que leur identité existe indépendamment de la structure politique qui les informe à un moment donné de leur histoire : « on trouve le principe d'unité ailleurs que dans le simple fait de la positivité politique » (*ibid.*, p. 62-63). De là, comme de juste, la quête de la reconnaissance qui anime les minorités endogènes ou exogènes à l'intérieur d'une même nation : si la modernité s'est battue pour l'égalité, il faut à présent qu'elle assume les conséquences de son statut de valeur des valeurs.

Pourtant, dans un article daté de 1997, Taylor, s'intéressant à la notion de patriotisme, tentait de comprendre ce que pouvait signifier, pour le libéralisme procédural, qu'un individu agisse en patriote. De manière fort judicieuse, le philosophe canadien montre qu'il serait totalement abusif de dénier l'existence d'un « régime patriotique libéral » sous prétexte que « le libéralisme procédural impliqu[er]ait une ontologie atomiste parce qu'il parle des plans de vie individuels » (p. 110). Il existe bel et bien « un patriotisme du droit », authentiquement libéral (*ibid.*). Réfléchissant sur la teneur de celui-ci, c'est-à-dire, au fond, aux limites dans lesquelles il doit impérativement se cantonner pour espérer rester fidèle aux réquisits et aux valeurs maîtresses du libéralisme procédural, Taylor affirme que ce dernier se démarque du républicanisme et plus précisément de sa version forte, l'humanisme civique, par son rejet du gouvernement des citoyens par eux-mêmes comme fin en soi. De fait, considérer ce dernier comme le bien plus important de la vie humaine, reviendrait, pour le libéralisme procédural, à avaliser une conception particulière de la vie bonne, ce qui contredirait totalement l'exigence de neutralité sur laquelle il se fonde :

Ce qui est laissé de côté ici [par le libéralisme procédural], c'est [...] l'autogouvernement participatif [...] Les libéraux procéduraux tendent à le négliger, [le] traitant [...] comme purement instrumental à l'égard de l'État de droit et de l'égalité. En effet, traiter l'autogouvernement [...] comme le bien le plus précieux en soi nous amènerait au-delà des limites du libéralisme procédural, parce qu'une société organisée autour de cette proposition partagerait et sanctionnerait au moins cette proposition à propos de la vie bonne (Taylor, 1997, p. 112-113).

En effet, dans l'esprit du modèle libéralo-procédural, « les institutions ont une signification entièrement instrumentale », de sorte que la participation n'a

aucune valeur (*ibid.*, 114). Cela s'explique par le fait que, lorsqu'il y a possibilité de bénéficier d'un système de contrepoids face aux instances gouvernementales (ce qui, dans une démocratie libérale, est tout de même plus souvent le cas que l'inverse), le désengagement civique n'a pas d'incidence sur la liberté des individus. En d'autres termes, si l'on a les moyens de se prémunir des ratés ou des dangers du système, si l'on possède une certaine « influence », l'idéal d'autogouvernement apparaît comme totalement superflu (*ibid.*)

Taylor s'interroge sur la viabilité et la valeur des deux modèles patriotiques ainsi définis. Très justement, il montre que celles-ci, dans le fond, dépendent des « penchants » (*ibid.*, p. 115) des uns et des autres, et que l'heure est à la surenchère argumentative, plus qu'à une résolution définitive de l'alternative en faveur de l'une ou l'autre tradition. C'est là une conclusion pleine de bon sens. Toutefois, il semble, contre Taylor, qu'une « entreprise commune », authentiquement non formelle, dans laquelle les institutions ne sont pas exclusivement instrumentales — c'est-à-dire conçues uniquement comme de simples moyens en vue de la réalisation des intérêts privés —, puisse tout à fait exister dans une version bien déterminée du libéralisme procédural. Ainsi en est-il de la vision de la société bien ordonnée rawlsienne ; à ce titre, la question de l'identité collective ne saurait être étrangère au libéralisme (politique) prôné par le philosophe américain.

Dans *L'idée de raison publique reconsidérée*, le lecteur est frappé par la tonalité du propos de Rawls lorsque ce dernier s'attache à expliciter la manière dont les citoyens *ordinaires* — entendons par là ceux qui *ne sont pas* investis d'une charge politique — doivent réaliser l'idéal de la raison publique :

[...] nous proposons que les citoyens doivent idéalement se concevoir *comme s'ils étaient* des législateurs et se demander quelles lois, justifiées par quelles raisons conformes au critère de réciprocité, ils estimeraient tout à fait raisonnable d'adopter (IRPR, p. 163 ; l'italique est de Rawls).

Ce qu'il est important de noter ici, c'est l'idée que tout un chacun doit se sentir investi d'une *mission législative*, au même titre que n'importe quel responsable politique, c'est-à-dire avec le même sens de la responsabilité, avec le sentiment aigu que se joue, à chaque fois, quelque chose de fondamental¹⁹. De surcroît, le devoir de justice est bien un « devoir *moral* intrinsèque » (*ibid.*, p. 164) commandant une vigilance de tous les instants pour que l'idéal de raison publique ne soit pas malmené par des responsables politiques peu scrupuleux : les citoyens doivent veiller à « se défaire » de ceux qui ne font pas honneur à la charge politique qu'ils exercent ou au poste public qu'ils briguent, et faire ainsi « leur possible pour obliger [les responsables gouvernementaux] à [soutenir l'idée de raison publique] » (*ibid.*) Nous sommes bien loin, ce faisant, d'une instrumentalisation des institutions au profit des

19. Sur cette idée, qu'on nous permette de renvoyer à notre analyse dans Mestiri (2008a).

intérêts privés et relativement proches, *a contrario*, de l'idée d'autogouvernement participatif que Taylor attribuait exclusivement à l'humanisme civique, ainsi que de la hantise authentiquement républicaine du spectre de la corruption²⁰.

Cette idée gagne en profondeur lorsque l'on s'intéresse plus précisément aux spécifications rawlsiennes du devoir de justice. Celui-ci est défini comme un « devoir naturel », commandant de « protéger et respecter les institutions justes qui existent et s'appliquent à tous » (*TJ*, p. 145). Mais les développements qui suivent ont de quoi étonner. Ce devoir de justice, peut-on lire, « nous contraint aussi de promouvoir des organisations justes qui pourtant n'existent pas encore, *du moins si c'est possible à un coût qui n'est pas trop élevé pour nous-mêmes* » (*ibid.*; l'italique est de nous). Cela signifie que la citoyenneté telle qu'elle est envisagée au sein de la théorie de la justice comme équité n'est pas un simple statut; elle n'est pas cette pure passivité censée être caractéristique du libéralisme, et que les tenants du républicanisme condamnent, appelant de leurs vœux des temps révolus où la vertu civique n'était pas un vain mot. Être un citoyen, c'est être (aussi) un *créateur*; l'humanisme civique néo-aristotélicien ne disait pas autre chose²¹.

Comment comprendre toutefois la restriction apportée par Rawls, selon laquelle le devoir de justice ne nous invite pas à faire preuve d'un zèle civique à tout prix? D'aucuns verraient sans doute que la condition finale énoncée ici tempère sérieusement l'idée selon laquelle la société bien ordonnée promeut l'engagement civique et lui confère une place centrale dans la mesure où l'investissement individuel dépendrait toujours d'un calcul des risques éventuels et d'une estimation du prix à payer. Il serait plus juste, semble-t-il, de voir dans ce bémol un rejet typiquement libéral du surérrogatoire plutôt que la volonté délibérée d'instrumentaliser l'engagement civique.

Mais ce qu'il est intéressant de remarquer est le fait que Rawls, dans la préface à l'édition paperback de *Political Liberalism*, ne récuse plus aussi radicalement une participation civique surérrogatoire se faisant au détriment de l'intérêt personnel. Il affirme que les citoyens sont d'accord pour agir conformément aux termes de la coopération sociale sur les bases de laquelle ils se sont entendus au préalable et qu'ils ont tous entérinée et ce, « *même au prix de leurs propres intérêts dans certaines situations* » (*PL*, p. xlii. L'italique est de nous, ainsi que la traduction)²². Le caractère sacré de l'engagement civique qui a permis de bâtir et de promouvoir des institutions solides est, en dernière instance, incommensurable et explique qu'un « citoyen, qui vote selon ses

20. Voir à ce sujet Skinner (1984).

21. Nous ne disons pas que Rawls *est* un humaniste civique. Il s'en défend d'ailleurs explicitement dans *LP*, affirmant sa sympathie pour le républicanisme classique d'inspiration néo-romaine, mais rejetant sa version extrémiste, néo-aristotélicienne. Nous disons bien plutôt que sa théorie est traversée de part en part de *moments* où est affirmée une conception forte de la citoyenneté à laquelle on trouve des échos dans la tradition de l'humanisme civique.

22. Cette introduction n'est pas reproduite dans la traduction française de *LP*.

principes moraux (sa conception de la justice), accepte la décision de la majorité lorsqu'il se trouve lui-même dans la minorité » (*LODFP*, p. 119). De fait, « il doit voter pour ce qu'il considère être la meilleure mesure, sans s'occuper du résultat du vote », car la procédure constitutionnelle « ne produit pas une affirmation destinée à être crue [...] mais une règle qui doit être suivie » (*ibid.*, p. 120 ; 122). Telles sont les exigences du devoir de *fair-play*, que Rawls explicite par une hypothèse :

Supposons qu'il existe un système de coopération mutuellement bénéfique et juste et que le profit dont il est porteur ne puisse être réalisé que par la coopération de tous, ou presque. Supposons, de plus, que cette coopération exige un certain sacrifice de la part de chaque personne ou, à tout le moins, engage une certaine restriction de sa liberté. Supposons, enfin, que les bénéfices produits par la coopération soient, jusqu'à un certain point, gratuits : à savoir que le système de coopération est instable dans le sens où, si une personne venait à savoir que toutes les autres (ou presque) continuaient à apporter leur contribution, elle serait encore en mesure de tirer profit du système même si elle s'abstenait d'apporter la sienne. Sous ces conditions, une personne qui a accepté les avantages du système est tenue par un devoir de *fair-play* d'y contribuer et de ne pas tirer avantage du profit gratuit en ne coopérant pas. La raison pour laquelle l'on doit s'abstenir [de ce type de comportement] est que l'existence du bénéfice résulte de l'effort de chacun et qu'avant de [chercher à] comprendre comment celui-ci doit être partagé, si d'aventure il devait l'être, [l'on doit avoir à l'esprit qu'il] ne profite, en toute équité, à personne (*ibid.* ; notre traduction).

Voilà, à tout le moins, une belle démonstration du respect de l'institution qui montre que libéralisme procédural ne rime pas avec recherche de l'intérêt privé à tout prix, mépris et instrumentalisation des autres et du système. Il y a là beaucoup plus que le simple souci de se prémunir du *free-rider* ou resquilleur, figure que le libéralisme a toujours cherché à maintenir à distance. En effet, pour qui s'intéresse à la psychologie morale développée par Rawls, il apparaît rapidement que la manipulation et la tromperie, deux caractéristiques fondamentales de la resquille, ne sauraient faire partie de la structure mentale des citoyens d'une société bien ordonnée, indépendamment du fondement théorique de celle-ci, libéral ou non libéral. Cela ne s'explique pas par une évacuation pure et simple des sentiments négatifs qui gêneraient l'application d'une justice idéale, fondée sur l'angélisme irréaliste des divers acteurs sociaux, mais bien plutôt par le fait que les individus passent par différents stades moraux qui les façonnent de sorte que l'envie de profiter des autres disparaît *progressivement*.

Ainsi, après avoir traversé la première étape du développement moral, dans laquelle le caprice infantile se confronte à l'autorité légitime des parents, les enfants passent par le deuxième stade moral, à savoir la morale de groupe, qui les modèle pour en faire des adultes responsables. « Le contenu de la morale de groupe est fourni par les normes morales qui correspondent au rôle de l'individu dans les divers groupes auxquels il appartient » (*TJ*, p. 508). On retrouve

ici l'idée que les personnes appartiennent simultanément à plusieurs unions sociales, et que des « liens [d'] amitié et de confiance mutuelle » naissent du commerce avec les autres au sein de ces groupes, et des valeurs d'échange et de partage qu'ils véhiculent (*ibid.*, p. 510). Constaté que les uns et les autres « respectent leurs devoirs et leurs obligations d'une manière intentionnelle » (*ibid.*) fait naître en chacun des membres d'un groupe donné une affection et une loyauté indéfectibles, de sorte que si quelqu'un faillit à son devoir à l'intérieur de l'union sociale considérée, il se sentira envahi par un sentiment de culpabilité, précisément parce qu'il *aura trahi* de tels sentiments *et non pas parce qu'il se sera fait prendre*. Or un resquilleur, un manipulateur ou un parasite n'éprouvent ni culpabilité ni remords pour la simple raison qu'ils ne partagent rien avec les autres et qu'ils ne se sont de ce fait créé, au sein du groupe, ni affinités, ni sympathies, ni attaches.

Cette morale de groupe, continue Rawls, forme structurellement la personnalité des individus, de sorte que ces derniers finissent par acquérir une certaine notion du juste. Ils passent alors à l'ultime stade de développement moral, celui de la « morale fondée sur des principes » (*ibid.*, p. 513). Celui qui aspirait à être un bon époux, un bon joueur de base-ball ou un père accompli veut à présent être « une personne juste » (*ibid.*, p. 513). Nous continuons à être liés par des liens d'amitié et de confiance forts, mais se crée petit à petit une propension à obéir aux normes du juste indépendantes de ces attaches contingentes et particulières (*ibid.*, p. 515). C'est ainsi qu'il faut comprendre le *devoir* de justice évoqué plus haut : les citoyens de la société bien ordonnée rawlsienne partagent un même souci autour duquel ils se retrouvent et se reconnaissent : créer et protéger des institutions justes, œuvrant par-là même « au développement du sens de la justice *pour lui-même* », et non pour des intérêts purement privés, comme le ferait un manipulateur ou un profiteur (*LP*, p. 379 ; l'italique est de nous). La citoyenneté, assurément, n'est pas du tout celle préconisée par Montesquieu, pour qui la liberté politique se confond avec la sécurité ou l'idée que nous jouissons de celle-ci²³.

Il est intéressant de noter comment, dans le *Droit des peuples*, ouvrage de Rawls qui élargit sa conception de la justice locale aux questions de justice internationale, la question de l'identité collective est thématisée d'une manière qui, tout à la fois, rejoint et prolonge sa vision d'une citoyenneté forte. Le philosophe américain commence en effet par récuser le terme d'État au profit de celui de peuple, ce qui n'a rien d'anodin : il s'agit, naturellement, de s'intéresser à quelque chose de plus que la simple structure institutionnelle d'un pays, mais pas seulement²⁴. En effet, plus un État, aveuglé par la poursuite de ses intérêts égoïstes, fait primer le rationnel sur le raisonnable dans ses relations

23. Voir *L'Esprit des lois*, XII, 2.

24. Étant entendu que, même si l'inverse reste vrai, tous les États ne peuvent prétendre à être considérés comme des peuples.

avec les autres États, méprisant ce faisant le « critère de réciprocité », plus la différence entre État et peuple se creuse. Il faut entendre par là que le second est doté d'un « caractère moral » incommensurable qui lui interdit toute visée hégémonique, conçue ici comme manifestation de la politique de l'État, une politique purement rationnelle. Ce dernier ne peut donc, on l'aura compris, instrumentaliser le peuple qui vit à l'intérieur de ses frontières en invoquant le concept classique de souveraineté : à part les guerres proprement auto-défensives il ne justifie pas de menacer la sécurité d'un État quel qu'il soit²⁵.

Le peuple est en effet mû par ce que Rawls nomme le respect de soi, qu'il apparente à l'amour de soi dans son acception rousseauiste. Défini comme « la conscience commune de ses membres des épreuves traversées au cours de leur histoire ainsi que de leur culture et de ses réalisations », pareil sentiment se lit « dans *l'insistance* qu'un peuple met à recevoir un respect approprié et une reconnaissance de son égalité de la part des autres peuples » (*ibid.*, p. 50 ; italique ajouté). C'est dire si *l'image* que lui renvoient ces derniers importe à un peuple ; il ne s'agit pas simplement de faire preuve de rectitude morale dans les relations qu'il entretient avec eux, mais de veiller sans relâche à en obtenir le respect, qui n'est au final pas autre chose que l'exigence d'un traitement d'égal à égal²⁶. Autant dire que toute velléité de grandeur (au sens figuré mais aussi au sens propre) qui se manifesterait aux dépens d'autres peuples, est, pour cette raison même, impensable.

Tout cela explique que Rawls soit naturellement porté vers l'idée de nation et qu'il se reconnaisse tout à fait dans les termes par lesquels Mill, au chapitre XVI des *Considérations sur le gouvernement représentatif*, qualifie et décrit la culture d'un peuple :

On peut dire qu'une portion de l'humanité constitue une nationalité si ses membres sont unis entre eux par des sympathies communes qui n'existent pas entre eux et les autres — qui les amène à coopérer entre eux plus volontiers qu'avec d'autres, à souhaiter être placés sous l'autorité d'un même gouvernement, et à désirer qu'il s'agisse exclusivement d'un gouvernement par eux-mêmes, ou une portion d'eux-mêmes. Ce sentiment de nationalité peut avoir été produit par des facteurs variés. Il est parfois l'effet de l'identité de race ou de descendance. Une communauté de langage ou de religion y contribue largement. Les limites géographiques sont aussi l'une de ses causes. La plus puissante est néanmoins l'identité des antécédents politiques, la possession d'une histoire nationale, et la communauté de souvenirs qui en résulte, la fierté et l'humiliation collective, le plaisir et le regret liés aux mêmes événements du passé.

25. DP, p. 31 et 41.

26. C'est précisément cette idée que développe Taylor (1994) lorsqu'il affirme qu'« une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisable d'eux-mêmes », p. 41.

Aucune de ces circonstances n'est cependant suffisante en elle-même (DP, n. 17, p. 37-38).

Avec ces « sympathies communes », ces sentiments de « fierté et d'humiliation collective », de « plaisir » et de « regret » éprouvés s'agissant des épisodes marquants d'un vécu que l'on perçoit comme nous étant commun, il semble que nous soyons, encore une fois, fort loin du patriotisme constitutionnel censé être, d'après Taylor, tout à la fois ce à quoi les régimes libéraux peuvent prétendre de mieux et ce dont ils sont dans l'incapacité même de se prévaloir, eu égard à la mixité ethnico-culturelle au sein de laquelle ils évoluent. De fait, le sentiment patriotique n'est en rien incompatible avec l'existence d'une démocratie constitutionnelle qui, en tant que telle, ne possède pas de doctrine englobante du bien²⁷. En outre, et parce qu'il est en partie appelé par la disposition morale du peuple, il est tout à fait naturel : « un peuple peut être fier de son histoire et de ses réalisations, comme le permet un *patriotisme légitime* » (*ibid.*, p. 63 ; c'est Rawls qui souligne), c'est-à-dire sans faire montre d'un quelconque complexe de supériorité par rapport aux autres peuples²⁸. Le peuple de Rawls est donc fondamentalement une nation, caractérisée par un modèle de valeurs culturelles, une histoire et des hauts faits dont il est tout à fait légitime de se targuer tant que l'arrogance, sous toutes ses formes, ne vient pas supplanter la fierté.

Nation, peuple et communauté

En développant ce point, Rawls reprend à son compte, de son propre aveu, le concept de nationalisme libéral tel que l'expose Yael Tamir²⁹. Cette référence apporte un éclairage pour le moins conséquent au problème qui nous intéresse ici et nous aide à comprendre, s'agissant de Rawls en particulier, qu'il ne saurait y avoir aucun paradoxe à promouvoir dans le même temps l'idée d'une communauté nationale *et* un libéralisme politique — à condition, naturellement, de redéfinir les termes de la question³⁰. C'est précisément ce à quoi Tamir s'attelle dans cet ouvrage, tentant de comprendre « de quelle

27. Voir DP, p. 55.

28. Sur ce dernier point, voir DP, p. 64.

29. « En pensant l'idée de nation de cette façon, je suis l'ouvrage très instructif de Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, Princeton, 1993) » n. 20, p. 39. Néanmoins, Rawls et Tamir divergent sur un point essentiel : pour Rawls, comme on le verra, se défaire totalement des liens qui nous lient aux autres en tant que membres d'un même peuple, tout comme quitter sa nation sont deux comportements sinon impensables du moins très difficilement réalisables, tandis que pour Tamir, « le nationalisme libéral [...] affirme que l'appartenance à une nation est affaire de choix (*elective*) dans la mesure où les individus peuvent quitter la nation de leur naissance et créer de nouvelles affiliations [...] », p. 87.

30. Berlin (1988) montrait déjà — même s'il se place dans une perspective fort différente — l'urgence qu'il y avait à prendre en considération sinon le nationalisme, du moins la « conscience nationale » (p. 361) : « On peut dire, je pense, sans aucune exagération, que nul mouvement politique, de nos jours, n'aurait la moindre chance de succès s'il refusait de s'appuyer sur le sentiment national », p. 372.

manière le nationalisme peut offrir [son aide] à la pensée libérale » (1993, p. 4). Il s'agit, au fond, de montrer que l'opposition classique entre les deux courants est à la fois « simpliste et trompeuse » (p. 5)³¹.

Ainsi, si l'appartenance nationale (et donc culturelle) n'est pas initialement affaire de choix mais de naissance, cela ne saurait impliquer l'absence et le refus de l'autonomie individuelle, de la réflexion, voire de la critique. Mais inversement, postuler ces valeurs typiquement libérales — unies autour du principe de la priorité du moi sur ses fins — ne revient en aucun cas à affirmer que le sentiment national d'appartenir à une communauté unie par une langue, une culture et des souvenirs communs, est « superficiel », voire « totalement non pertinent dans la définition de soi » (p. 7) : l'identité est un processus qui combine découverte et choix³². Le choix et le recul sont, peut-on alors penser, la condition de la persistance dans le temps de l'identité nationale, éléments sans lesquels une actualisation de celle-ci (au sens aristotélicien et contemporain du terme) serait inenvisageable. Ce qui compte dès lors n'est pas tant la *substance* (ou le caractère) de la culture, que sa *structure*, qui, comme l'affirme Dworkin, nous fournit les conditions ou le cadre nécessaires pour prendre des décisions potentielles concernant la manière dont nous devons conduire nos vies ; une structure qui, affirme-t-il, peut être enrichie ou appauvrie s'agissant des opportunités qu'elle propose³³. Ainsi, lorsque le philosophe américain s'exprime sans état d'âme au sujet de la force de l'appartenance culturelle, il faut y voir un réalisme très juste plutôt que la manifestation d'un nationalisme exacerbé, tant s'en faut : « Les liens qui se nouent avec les personnes et les lieux, les associations et les communautés, ainsi que les liens culturels sont en général trop forts pour être abandonnés, et ce fait ne doit pas être déploré » (*LP*, p. 331).

Comme la majeure partie des théoriciens libéraux, Rawls ne commande pas aux personnes de s'arracher d'elles-mêmes au nom du credo de la priorité du moi sur ses fins et, ce faisant, du caractère révisable de celles-ci ; mais il ne défend pas pour autant une position communautarienne, promouvant des valeurs morales exclusives, un mode de vie unique autour d'un

31. Ce que notait également Kymlicka (2001) : « Tout tend à démontrer que les membres de cultures libérales accordent [...] de l'importance à leur appartenance culturelle. Bien loin de supplanter l'identité nationale, la libéralisation s'est accompagnée d'un plus vif sentiment d'attachement à la nation », p. 131.

32. *Ibid.*, p. 21.

33. Dworkin (1985), p. 230-233 ; c'est à Kymlicka (1989) que l'on doit cette distinction entre la « structure de la culture » (*cultural structure*), au sens d'un « contexte de choix », et le « caractère de la culture » (*character of the culture*), au sens de valeurs métaphysiques au sens rawlsien, des valeurs fondatrices dont la disparition ou la modification entraînerait une dépréciation de la culture en question, p. 166-167.

telos unificateur³⁴. Dans cette manière conciliatrice et nuancée de voir les choses, la nation ne peut être considérée que comme une « communauté imaginaire », au sens où elle est le produit d'un pouvoir mental qui « permet à ses membres de se concevoir consciemment comme distincts des membres d'autres groupes », et non une réalité substantielle, substrat de valeurs communes qu'on pourrait nommer « identité nationale »³⁵. Mais ce qui en fait aussi objectivement une entité imaginaire, c'est sa taille : la nation est par définition une vaste étendue. Or l'on accordera aisément que plus les structures sont importantes, plus l'anonymat grandit, de sorte que ce n'est plus que virtuellement que l'on peut se sentir appartenir à un même groupe³⁶. Ce critère de la taille est fondamental, car il explique pourquoi l'idée de nation n'engendre pas l'enthousiasme des communautariens — dont on attendrait plutôt qu'ils la défendent en tant qu'elle promet une certaine idée d'un bien commun fédérateur — et donne à voir, *a contrario*, sa pertinence dans l'appréhension du libéralisme très particulier de Rawls, ni authentiquement procédural ni totalement essentialiste.

En effet, cette idée d'un *telos* autour duquel tous se retrouvent ne peut s'incarner qu'au sein de petites structures, à un niveau proprement *local*. Les communautariens le reconnaissent tout à fait, à l'image d'un Sandel pour qui « la nation s'est avérée être un cadre trop vaste pour cultiver cette commune compréhension de soi nécessaire à une communauté constitutive ou formative »³⁷. En ce sens, la nation ne peut être, objectivement, que libérale : alors sa définition même exclut la possibilité d'une « politique du bien commun », sa « réalité virtuelle » fait que ses membres se sentent les héritiers d'un même

34. C'est ce qu'affirme Kymlicka (2001), commentant la vision rawlsienne de l'appartenance culturelle et retrouvant l'idée d'une identité mixte, faite de découvertes et de choix : « La liberté que les libéraux veulent conférer aux individus n'est pas essentiellement la liberté de s'émanciper de leurs propres langue et histoire, mais consiste plutôt en la liberté de se mouvoir au sein de leur culture sociétale, de se distancier des rôles culturels particuliers, de déterminer les caractéristiques particulières de la culture qui valent la peine d'être développées et celles dont on peut se détourner », p. 134.

35. Tamir, *ibid.*, p. 8.

36. Ici, toutefois, Tamir se démarque de Rawls dans la mesure où elle considère la nation comme distincte du peuple, logeant celui-ci à la même enseigne que la tribu ou la famille, à savoir un groupe dont il est, selon elle, relativement aisé de définir les frontières et les limites (p. 8) ; elle ajoute (ce qui achève de les séparer) que le peuple « a une existence indépendante de la conscience qu'en ont ses membres », p. 65. Notre présent propos ne prend pas acte de cette distinction, d'autant que Tamir affirme par ailleurs qu'une nation doit pouvoir faire la démonstration « d'un certain nombre de caractères objectifs communs, comme la langue, l'histoire et le territoire, ainsi que la conscience de sa différence » (p. 66), ce qui n'est pas autre chose que la définition que Rawls donne du peuple. Pour une étude intéressante de l'idée de nation (autour de sa différenciation d'avec la notion d'ethnie [p. 28-29], du refus de l'homogénéité culturelle comme unique critère constitutif de la nation et de la nécessité, ce faisant d'une « communauté de citoyens » partageant « l'idée qu'il existe un domaine politique indépendant des intérêts particuliers et qu'ils doivent respecter son fonctionnement » [p. 44]), voir Schnapper (1994).

37. Sandel (1997), p. 272.

lot de souvenirs, d'une même langue, d'un même esprit institutionnel, autant de valeurs qui constituent certes le terrain de jeu dans lequel ils ont à vivre mais qu'ils peuvent agencer à leur manière, créant leurs propres normes³⁸. Comme l'écrit Kymlicka, montrant que l'idée nationale ne saurait être communautarienne parce que foncièrement non fondatrice : « Les mêmes membres d'une nation [...] ont en commun une langue et une histoire, mais sont souvent fondamentalement en désaccord sur ce qui a trait aux fins ultimes de la vie. L'identité nationale commune n'est pas, par conséquent, la base que requiert une politique communautarienne » (2001, p. 136).

La lecture de l'ensemble de l'œuvre rawlsienne nous permet d'asseoir définitivement cette idée d'une identité à mi-chemin entre un pur procéduralisme et un essentialisme avéré, au-delà d'une définition objective du concept de nation. C'est ce que donnent notamment à voir son rejet du cosmopolitisme ainsi que, d'une certaine manière, sa disqualification de l'immigration, acceptée mais non cautionnée.

En effet, à la lumière de la définition rawlsienne du peuple, il apparaît clairement que les membres d'un peuple bien ordonné sont unis par des liens très particuliers et très forts qui commandent eux-mêmes des obligations spécifiques et incommensurables, de sorte qu'on ne saurait en aucune manière comparer la relation qui nous unit, en tant que peuple déterminé, aux autres peuples bien ordonnés (quelles que soient les affinités qui peuvent par ailleurs nous rapprocher), aux rapports que nous entretenons les uns avec les autres en tant que membres d'une même nation³⁹. Comme l'affirme Tamir, « vivre dans une communauté dont les membres partagent un sentiment « imaginaire » d'être-ensemble crée des responsabilités mutuelles » et, par conséquent, uniques (1999, p. 85). Il y a, de fait, une limite claire au devoir d'assistance aux peuples en difficulté ; en d'autres termes, le droit des peuples ne saurait contenir l'obligation de veiller à appliquer un quelconque principe de différence au sein des sociétés que l'on accompagne sur le chemin de la décence. S'agissant du devoir d'aide :

son but est d'aider les sociétés entravées à gérer rationnellement et raisonnablement leurs propres affaires et à finir par devenir des membres de la Société de peuples bien ordonnés. Cela définit l'objectif de l'aide. Lorsqu'il est atteint, aucune aide supplémentaire n'est requise, même si la société à présent bien ordonnée peut demeurer relativement pauvre (DP, p. 136)⁴⁰.

La position rawlsienne en la matière contraste, naturellement, avec la vision cosmopolitique pour qui une meilleure redistribution globale doit être préférée à une moins bonne : le bien-être des individus à l'intérieur d'une société

38. Sur l'idée que l'identité nationale doit se comprendre en dehors de la sphère normative, voir Tamir, *ibid.*, p. 90.

39. Sur cette idée, voir Pettit (2006), p. 50.

40. Tamir semble défendre un position similaire lorsqu'elle affirme que « J'ai une obligation plus importante envers eux [les personnes défavorisées de ma ville] qu'envers les étrangers parce qu'ils sont membres de *ma* communauté ». (1993, p. 100-01 ; c'est Tamir qui souligne).

donnée est tout aussi important que l'instauration d'institutions locales justes⁴¹. En d'autres termes, le cosmopolitisme pose que le devoir d'aide ne saurait cesser *avec* la création desdites structures, tandis que la conception rawlsienne est indifférente au principe même d'une « décence matérielle », conjuguant charité et solidarité exclusivement au niveau national. Pour reprendre la distinction que fait Grotius, par exemple, et que reprend Chauvier entre « devoir de justice » et « devoir d'humanité », le libéralisme politique global de Rawls est exclusivement concerné par le premier type de devoir — un « devoir de droit », dirait Kant — tandis que le cosmopolitisme ne saurait être imperméable, par ailleurs, au second type de devoir, un devoir de charité⁴². Nous pourrions résumer cela sous la forme d'un paradoxe éclairant : en tant que membres d'un même peuple, nous *devons* obéir à un impératif hypothétique et faire de la charité, mobile par essence hétéronome, la maxime de notre action, tandis que les questions de justice internationale nous font renouer avec un kantisme épuré.

Venons-en à présent au problème de l'immigration. Dès *TJ*, Rawls identifiait la société politique à une société fermée, la définissant comme une « communauté nationale indépendante », autant dire un État-nation⁴³. Il reprend par la suite cette définition et la complète, y ajoutant l'autosuffisance, la reproduction générationnelle pérenne, le contrôle d'un territoire défini comme autant de caractéristiques fondamentales, tout en thématissant, pour la première fois, la notion de fermeture comme l'absence de circulation intersociétale, ce qui exclut, comme de juste, tout mouvement migratoire⁴⁴. La position rawlsienne gagne en cohérence lors du passage aux questions de justice

41. Nous nous en tenons à cette distinction, qui est aussi celle que fait Rawls (il est intéressant de noter combien celui-ci est lapidaire, s'agissant de confronter son droit des peuples à la théorie cosmopolitique). Notre propos n'est pas de discuter ici de la *pertinence* de l'une et l'autre conceptions de la justice internationale. Pour une analyse de ce type, à la fois originale et pertinente, voir les regards croisés de Kok-Chor Tan (2007), pour qui les nationalistes libéraux ont toutes les raisons d'être des internationalistes égalitaires, et de Leif Wenar (2006), qui récuse cette thèse.

42. Il est important de préciser ici que Chauvier (2006, p. 89-91) partage la thèse de Rawls selon laquelle on ne peut élargir le principe de différence à l'échelle globale, même s'il en donne une justification fort différente (notamment dans la distinction qu'il opère entre justice attributive et justice distributive). Par ailleurs, l'association libéralisme politique / devoir de justice, et cosmopolitisme / devoir d'humanité (de charité) n'est jamais explicitée en ces termes par Chauvier ; ces deux alliances conceptuelles sont de notre fait.

43. *TJ*, p. 499. Sur cette idée, voir Seymour (1999).

44. « Une société bien ordonnée est une société qui se perpétue, une association autosuffisante d'êtres humains qui, comme un État-nation, contrôle un territoire donné. Ses membres voient leur communauté s'étendre dans le temps tout au long des générations successives et ils cherchent à se reproduire eux-mêmes ainsi que leur vie sociale et culturelle de manière quasi perpétuelle ; c'est-à-dire qu'ils considéreraient comme inadmissible et étranger à la conception même de leur association le fait d'avoir à envisager une date pour y mettre un terme. Enfin, une société bien ordonnée est un système fermé ; il n'existe pas de relations importantes avec d'autres sociétés, personne n'y entre de l'extérieur, car tous y sont nés et y vivent toute leur vie », *JD*, p. 102. Voir également *LP*, p. 174 : « La société politique est close, il se trouve que nous en faisons partie et nous n'y entrons ni n'en partons volontairement, c'est même impossible. »

globale, Rawls allant au terme de sa logique. Ainsi, puisque l'immigration est par principe impossible mais que nous ne pouvons, pratiquement, qu'en constater les effets désastreux en matière de déracinement et de perte de soi, éluder la difficulté en affirmant seulement que la société bien ordonnée est une société fermée ne saurait suffire. Il faut en effet travailler à l'éradiquer, et c'est ce à quoi la théorie rawlsienne s'emploie : « le problème de l'immigration n'est donc pas simplement mis de côté : en tant que problème grave, il est éliminé dans une utopie réaliste » (*DP*, p. 22).

Ce n'est pas là un discours anodin, mâtiné d'une certaine naïveté : il ne s'agit pas simplement de limiter les mouvements migratoires vers les sociétés libérales ordonnées, mais, à terme, *d'en venir définitivement à bout*⁴⁵. Derrière cette prise de position pour le moins catégorique émerge l'idée qu'il y a quelque chose de fondamental, voire de sacré, à préserver de tout élément hétérogène — c'est ce qui explique qu'un simple contrôle ne suffit pas —, et qui s'apparenterait à une sorte d'authenticité. Nul étonnement dès lors si Rawls affirme très nettement que le gouvernement, en tant qu'« agent *efficace* du peuple » doit « prend[re] la *responsabilité* de son territoire et de la taille de sa population, ainsi que du maintien de l'*intégrité* de son environnement » (*DP*, p. 21 ; l'italique est de nous), et que cette mission n'est ni provisoire ni ponctuelle, mais essentiellement pérenne⁴⁶. Les mots employés par le philosophe sont très forts : ils donnent à penser que la nation est un reliquaire dont il faut veiller à prendre le plus grand soin, et le gouvernement un prêtre du culte qui officie tout à la fois avec abnégation, zèle et sens du devoir. Nous sommes en présence d'un credo substantiel dont les accents occultent parfois les professions de foi procédurales de Rawls.

En somme, et s'agissant particulièrement de ce dernier, ceux qui parlent d'un nationalisme libéral ne cherchent donc pas à réconcilier l'irréconciliable à tout prix, mais bien à rétablir une vérité qui ressemble fort à une tautologie. Chez le philosophe américain, la communauté politique se comprend comme une communauté nationale distincte de tout autre groupe, avec une somme de valeurs et d'attaches qui, loin d'emprisonner ses membres ou de geler leur capacité d'auto-détermination, leur offre un cadre spécifique où ils se construisent (et se déconstruisent) tout au long de leur existence. Mais une telle appartenance n'offre pas que des droits : elle engage et oblige en commandant des devoirs particuliers et particularistes.

Il est difficile, néanmoins, de passer outre une objection fondamentale faite au libéralisme procédural. Dans sa critique, Taylor, on l'a vu, mettait en

45. En s'attaquant, affirme Rawls, à ses causes principales, à savoir la persécution des minorités ethniques et religieuses, l'oppression politique sous toutes ses formes, ainsi que la pression démographique au sein du territoire national.

46. « La condition de pérennité est essentielle », *DP*, p. 21. La notion de « survivance », plus connotée, recoupe partiellement cette idée d'aspiration à œuvrer pour préserver une culture à travers le temps, voir par exemple Taylor (1994), p. 83.

avant l'idée selon laquelle celui-ci ne « prend pas au sérieux » les doctrines métaphysiques des individus et des groupes, les excluant de la sphère privée. Le philosophe canadien prenait, pour mémoire, l'exemple de la prière à l'école, montrant comment les libéraux procéduraux argumentaient leur refus d'inclure le culte (chrétien, en l'occurrence) à l'intérieur de l'enceinte scolaire. Selon lui, deux stratégies argumentatives étaient possibles. Un refus compréhensif, d'abord, témoignant du respect de l'autre et de sa différence, dans lequel on met l'interlocuteur face à l'iniquité de permettre l'exercice d'un culte déterminé tout en opposant une fin de non-recevoir à tous les autres; un refus méprisant, ensuite, dans lequel le vis-à-vis est confronté à son ignorance des principes moraux fondamentaux qui soutiennent la constitution américaine et au nom desquels on ne peut malmenier la laïcité. S'ajoute à cela l'idée, comme on vient de le montrer dans la section précédente, que la communauté nationale est considérée comme étant *ethniquement homogène*⁴⁷; le libéralisme politique que Rawls appelle de ses vœux semble ainsi s'éloigner durablement.

Commençons par le second élément. Il est important de garder à l'esprit que Rawls travaille sur des modèles simplifiés, voire ultra-simplifiés, et qu'il se situe, ce faisant, au niveau de la théorie idéale. Le philosophe américain est tout à fait conscient que la réalité des sociétés démocratiques libérales est tout autre que celle qu'il décrit; mais outre qu'une telle simplification n'enlève rien au fait que le philosophe américain dit bien ce qu'il dit, elle doit être replacée dans son contexte, un contexte très particulier dans lequel le pragmatisme joue un rôle essentiel:

En première approximation, la raison en est que le problème de la justice sociale concerne la structure de base en tant qu'elle constitue un contexte social et un système fermés. Commencer par la Société des Nations ne ferait que repousser d'un cran la tâche de trouver une théorie de la justice pour le contexte social. Il doit exister à un certain niveau un système fermé, et c'est l'objet pour lequel nous voulons une théorie. Nous sommes mieux préparés à traiter ce problème pour une société (cas illustré par une nation) conçue comme un système de coopération sociale plus ou moins autosuffisant et possédant une culture plus ou moins complète (*LP*, p. 325, n. 2).

Ainsi, c'est parce qu'il est plus aisé de réfléchir sur une réalité aux contours bien délimités, quitte à la figer artificiellement, que Rawls travaille sur une société fermée, socialement autarcique, et avec une culture relativement homogène — et non pour des considérations métaphysiques. Il s'agit d'une hypothèse de travail qui pourra être élargie au problème de la justice entre les nations, si elle parvient à faire ses preuves en matière de cohérence et de stabilité⁴⁸.

47. Sur ce point, nous suivons l'analyse de Seymour (1999).

48. *Ibid.*

Comment prendre l'autre au sérieux ?

Venons-en à présent à la position de Taylor explicitée plus haut. Ce qui frappe à la lecture du propos du philosophe canadien, c'est sa prise de position immédiate. En effet, selon lui, le libéralisme procédural — précisément en vertu de la neutralité des pouvoirs publics sur lesquels il se fonde ainsi que sur la séparation tranchée entre public et privé — *ne peut d'emblée que refuser* l'idée de la prière à l'école. Or le libéralisme procédural n'est pas aussi dogmatique que Taylor veut bien le laisser entendre. De fait, Rawls fait montre d'une réelle ouverture d'esprit en la matière, au demeurant sur ce même sujet de la prière à l'école :

On pourrait penser qu'une position libérale consisterait à refuser qu'elle [la prière] soit permise dans les écoles publiques. *Mais pourquoi donc ?* Il nous faut envisager toutes les valeurs politiques susceptibles d'être invoquées pour régler la question, et examiner de quel côté les raisons décisives font pencher la balance (IRPR, p. 195 ; italique ajouté).

Ainsi, pour le libéralisme politique, toute option est acceptable à condition de pouvoir la justifier par des raisons proprement politiques, qui puisent dans le fond commun de la raison publique, c'est-à-dire dans les idéaux implicites dans la culture démocratique d'un pays : tel est le « devoir de civilité » rawlsien. En ce sens, un laïc devra argumenter sa position avec la même rigueur que le détenteur d'une doctrine métaphysique religieuse, car la laïcité, bien que non religieuse, est elle aussi une doctrine compréhensive : il ne faut pas confondre « séculier » et « politique » (*ibid.*, p. 172). Ce n'est donc pas sur la nature du positionnement des uns et des autres qu'il convient ici de s'arrêter (pour ou contre la prière à l'école), mais bien plutôt sur la nature des raisons invoquées à l'appui de celui-ci (raisons communes, politiques, ou raisons compréhensives). Ainsi, et contrairement à ce que croit Taylor, rien n'interdit à un libéral procédural de faire l'apologie publique de la prière à l'école, *pourvu qu'il le fasse en des termes politiques*⁴⁹. C'est précisément là le sens qu'il faut donner à l'étonnement dont Rawls fait preuve face à ceux qui confondent forme et fond, reléguant d'emblée le libéralisme à la sphère de la laïcité et de la neutralité.

Mettre l'accent sur les raisons invoquées plutôt que sur la substance du propos n'équivaut en rien, comme auraient tendance à le croire certains, à être indifférent à la position défendue par son vis-à-vis, qui entérine d'office la

49. Cette question de l'interpénétration des discours faisant qu'il ne saurait plus y avoir de position déterminée qui serait défendue par une tradition ou un courant particuliers, mais que l'on assiste bien plutôt à un métissage discursif et à une circulation inter-paradigmatique, a été développée de manière fort pertinente, s'agissant des arguments conservateurs et libéraux pour (ou contre) l'avortement et l'homosexualité, par Sandel (2005), p. 122. Voir aussi, par l'auteur de ces lignes, « Paradigme libéral, paradigme républicain : du conflit à la composition inter-paradigmatique », *Revue philosophique de Louvain*, 2008, à paraître.

conclusion si l'argument est valable. Deux raisons essentielles peuvent être invoquées à cela. La *première* tient au fait qu'il faut bien distinguer entre le moment de la justification publique d'une position donnée lors d'un conflit ou d'une polémique opposant deux ou plusieurs parties (c'est-à-dire un moment ponctuel), du reste du temps où les doctrines compréhensives des uns et des autres coexistent normalement au sein de ce que Rawls nomme « la culture politique publique étendue » (*IRPR*, section 4, p. 182-186). Pour entrer dans le débat public, toute doctrine métaphysique doit satisfaire à une condition *sine qua non*, consistant dans la disposition à « présenter des raisons politiques appropriées » (*ibid.*, p. 182). Dès l'instant où cette exigence est satisfaite se manifeste alors l'envie de connaître ou d'approfondir sa connaissance de ces doctrines métaphysiques qui acceptent de jouer le jeu politique. Le devoir de civilité a besoin de cette garantie pour s'exercer, et c'est seulement lorsque l'on a brisé la méfiance initiale, synonyme au mieux d'indifférence, au pire de rejet, que naît la disposition à s'ouvrir à l'autre. Les données du problème se trouvent de ce fait inversées, puisque c'est la satisfaction de la condition susmentionnée — se plier à l'injonction de présenter des raisons politiques fondant une prise de position donnée — qui annihile la peur d'être agressé par notre vis-à-vis. Rawls s'appuie ici sur une psychologie extrêmement réaliste :

De cette façon [lorsque tout un chacun prend la peine de rechercher des raisons politiques pour justifier son opinion], les citoyens attachés à des doctrines différentes sont rassurés et les liens de l'amitié civile en sortent renforcés (*IRPR*, 185-186).

La *seconde* raison intéresse la spécificité du devoir de civilité préconisé par Rawls. Y transparaît la volonté de respecter son interlocuteur, si chère à Taylor, et non d'être indifférent à son égard. En effet, les critiques de Rawls ont tendance à oublier la *réciprocité* qui conduit débats et controverses, et dont le principe récuse l'existence d'une position de prime abord déjà légitime. Pareil statut ne s'acquiert que par la capacité à présenter des raisons authentiquement politiques à l'appui d'une opinion donnée, de sorte que le respect que je dois à autrui se lit dans la volonté qui m'anime de me mettre au même niveau que lui : nous sommes à égalité dans la discussion qui nous réunit parce que chacun d'entre nous doit travailler à rendre sa position acceptable aux yeux de l'autre. D'un autre côté, respecter l'autre, ce n'est ni lui dire ce qu'il a envie d'entendre ni lui permettre de se justifier en usant des arguments qu'il emploierait s'il voulait se convaincre lui-même. Face à cette optique démagogique visant à désamorcer d'emblée les tensions inhérentes à toute polémique qui mettrait en scène des questions épineuses et des sensibilités différentes, le

libéralisme politique de Rawls invite à l'exigence vis-à-vis de soi et des autres⁵⁰.

* * *

Manifestement, nulle part, dans la pensée du philosophe américain, ne transparaît mieux le respect dû aux autres que dans le traitement qu'il réserve à la question de savoir s'il faut tolérer les intolérants. La réponse commune, celle qui réunit le plus de suffrage est bien évidemment la réponse négative. L'idée implicite qui sous-tend cette dernière est que les intolérants ne *méritent* pas d'être tolérés, car ils font eux-mêmes preuve d'intolérance à l'égard d'autrui⁵¹.

Or Rawls récuse ce raisonnement. Il reformule les données du problème de sorte que le critère de la tolérance ne soit pas envisagé en termes de mérite, mais en termes de « raison suffisante » : un comportement intolérant constitue-t-il une raison suffisante pour priver de liberté celui qui en est l'auteur ? La réponse de Rawls est non, à une exception près : c'est uniquement quand nos « intérêts légitimes » sont en jeu qu'il faut être intolérant envers ceux qui le sont⁵². Cela signifie, d'une part, que si le comportement intolérant d'autrui ne constitue pas une menace immédiate pour notre vie, notre sécurité et notre liberté, alors nous n'avons aucune raison d'agir contre lui ; cela signifie, d'autre part, que la suspicion d'intolérance ne peut en aucun cas être un motif valable pour empêcher celui qui en est l'objet de jouir de sa liberté.

50. Le libéralisme de Rawls, ainsi conçu, répond adéquatement à ce que Walzer (1997b) appelle de ses vœux, à savoir le fait de « retrouver une citoyenneté active » (p. 176), dans laquelle chacun a la « possibilité » (p. 180) d'être un citoyen vertueux, et pas simplement un égoïste motivé « par des amitiés mercantiles ». De fait, Walzer affirme très justement que la question n'est plus celle du « primat » de la citoyenneté active, mais celle de sa « possibilité » ; en ce sens, le devoir de civilité rawlsien, l'introduction des doctrines métaphysiques au sein du débat public pour que tous puissent avoir accès à la discussion, la propension naturelle à cultiver le sens de la justice *pour lui-même*, la promotion et le souci de bâtir des institutions justes *pour elles-mêmes*, l'amitié civile plutôt que « l'amitié mercantile », tout cela en contribuant à créer ce « nous moral que nous sommes » (Larmore, 2000, p. 219), explique comment cette collection d'individus différents qui constitue un peuple peut rester soudée malgré le « fait du pluralisme », c'est-à-dire malgré l'institutionnalisation en son sein du désaccord moral, politique et philosophique. Sur ce point précis, Rawls rejoint Taylor, 2004, p. 189 *passim*.

51. Ce à quoi souscrit Walzer (1998), jusqu'à une certaine limite : les intolérants doivent être tolérés de manière « partielle ». En effet, si leur intolérance est « une bonne raison de leur refuser le pouvoir politique », elle ne saurait être une raison valable pour restreindre leur liberté par ailleurs, p. 118. Le philosophe américain fonde son raisonnement sur l'idée selon laquelle c'est la séparation entre l'Église et l'État qui motive légitimement un comportement d'intolérance envers les intolérants, et elle seule. Le raisonnement walzerien rejoint celui de Rawls, à une différence près, qui n'est pas des moindres. Pour l'auteur de *TJ*, la laïcité ne bénéficie pas d'un préjugé favorable et ne constitue pas l'idéal vers lequel la société bien ordonnée doit tendre, car elle est, comme nous l'avons vu, une doctrine métaphysique. En ce sens, elle ne saurait commander aucune décision politique, *a fortiori* une décision institutionnalisant un comportement intolérant.

52. « Une condition plus rigoureuse est nécessaire : nos intérêts légitimes doivent être sérieusement menacés », *TJ*, p. 255.

Pour être prise en considération, l'intolérance doit être effective et se manifester concrètement.

La perspective de Rawls est motivée, comme de juste, par un kantisme intransigeant : le Bien, parce qu'il est relatif, ne peut jamais constituer une norme valide pour l'action. Or en jugeant l'intolérance dont font preuve les intolérants alors que leur comportement ne nous lèse pas, il y a un risque que notre jugement soit un jugement de valeur. Il y a un risque que notre jugement se fasse à partir de notre idée de ce qu'est le Bien et la vie bonne. Mais qui peut prétendre que sa propre conception du bien est la seule valable, qu'elle est universelle ? En jugeant l'intolérant, il y a donc le risque que nous fassions nous-mêmes preuve d'intolérance. Comme l'explique Rawls, ce n'est pas parce que tel individu fait l'objet d'une suspicion d'intolérance (voire agit de manière intolérante), que cela nous autorise nous-mêmes à être intolérants. Bien au contraire, « puisqu'une juste constitution existe, tous les citoyens ont un devoir naturel de justice de la soutenir. Nous ne sommes pas dégagés de ce devoir chaque fois que les autres sont *disposés* à agir injustement » (*TJ*, p. 255 ; l'italique est de nous).

Les limites du principe de tolérance rawlsien, dira-t-on toutefois, sont claires. En effet, déterminer que nos intérêts légitimes sont menacés n'est pas chose facile. Le passage de l'absence de danger à la menace est parfois très rapide, et réellement difficile à prévoir. La question qui se pose alors est celle de la nécessité du « principe de précaution » en vertu duquel « mieux vaut prévenir que guérir » : il est peut-être fortement recommandé de ne pas tolérer les intolérants pour éviter qu'un jour nous ne soyons directement menacés par eux, au pied du mur, sans recours possible.

Toute la question serait alors de savoir comment exercer notre intolérance pour éviter de commettre une injustice envers la personne jugée fanatique et sectaire. Est-ce seulement possible ? La grande leçon de Rawls est de montrer que la liberté est trop précieuse pour engager ce type de calcul dont le simple bon sens nous invite à penser que la démocratie ne sortirait pas indemne.

Références

- Allen, A. & M. C. Reagan (dir.). *Debating Democracy's discontent*. New York, Oxford University Press, 1998.
- Berlin, Isaiah. *À contre courant. Essai sur l'histoire des idées*, trad. A. Berelowitch, Paris, Albin Michel, 1988.
- Berten, A., H. Pourtois, P. Da Silveira (dir.). *Libéraux et communautariens*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Bouvier, Pierre. *Le lien social*, Paris, Gallimard, 2005.
- Chauvier, Stéphane. *Justice et droits à l'échelle globale*, Paris, Vrin/Ehess, 2006.
- Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*, London, Harvard University Press, 1985.
- Forst, Rainer. « How not to Speak about Identity : the Concept of the Person in *A Theory of Justice* », *Philosophy and Social Criticism*, 18, 1992.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989.

- . *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. Patrick Savidan, Paris, La Découverte, 2001.
- Laforest, G et P. Lara (dir.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris, Cerf, 1998.
- Larmore, Charles. « Le « nous » moral que nous sommes », in *Comprendre : les identités culturelles*, sous la direction de Will Kymlicka et Sylvie Mesure, n° 1, Paris, PUF, 2000, pp. 219-234.
- Martin, R. et D. A. Reidy (dir.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia*. Blackwell Publishing, 2006.
- Mestiri, Soumaya. *De l'individu au citoyen. Rawls et le problème de la personne*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, « Philia-Monde », 2008a.
- . « Paradigme libéral, paradigme républicain : du conflit à la composition inter-paradigmatique », *Revue philosophique de Louvain*, 2008b, à paraître.
- Mill, John Stuart. *De la liberté*, trad. L. Lenglet d'après la traduction de Dupond-White, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1990.
- Pettit, Philip. « Rawls's Peoples », in *Rawls's Law of Peoples*, 2006, p. 38-56.
- Rawls, John [TJ]. *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1986.
- . « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », in *Justice et démocratie* [JD], Paris, Seuil, 1993.
- . [LP]. *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995.
- . [PL]. *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996.
- . [DJP]. *DJP = Débat sur la justice politique*, avec J. Habermas, Cerf, « Humanités », 1997.
- . [SJ] (1963) « The Sense of Justice », in *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1999a, pp. 117-129.
- . [LODFP] (1964). « Legal Obligation and the Duty of Fair Play », in *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1999b, pp. 117-129.
- . [IRPR]. « L'idée de raison publique reconsidérée », in *Paix et démocratie*, trad. B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2006a.
- . [DP]. « Le Droit des peuples », in *Paix et démocratie*, trad. B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2006b.
- Roman, Jël. « Le pluralisme de Michael Walzer », in *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1997, pp. 7-28.
- Sandel, Michael. « La république procédurale et le moi désengagé », in *Libéraux et communautariens*, 1997.
- . *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Ms, 1998.
- . *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Ms, 2005.
- Schnapper, Dominique. *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.
- Seymour, Michel. « Rawls et le droit des peuples », *Philosophiques*, 26/1, printemps, 1999, pp. 109-137.
- Skinner, Quentin. « The Idea of Negative Liberty : Philosophical and Historical Perspectives », *Philosophy in History*, R. Rorty, J. B. Schneewind et Q. Skinner (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 193-221.
- Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

- Tan, Kok-Chor. « Nationalisme libéral et internationalisme égalitaire », *Philosophiques*, printemps 2007, vol. 34, n° 1, 2007.
- Taylor, Charles. « La politique de la reconnaissance », in *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.
- . « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », Berten, Pourtois, da Silveira (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 87-120.
- . « Living with Difference », in *Debating Democracy's Discontent*, A. Allen & M. C. Reagan (dir.), New York, Oxford University Press, 1998,
- . « Quel principe d'identité collective ? », in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1999, pp. 59-66.
- . *Modern Social Imaginaries*, Dukes University Press, Durham and London, 2004.
- Wenar, Leif. « Why Rawls Is Not A Cosmopolitan Egalitarian », in *Rawls's Law of Peoples*, Reidy and Martin (eds), 2006, pp. 95-114.
- Walzer, Michael. « La critique communautarienne du libéralisme », trad. P. Destrée, in *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1997a, pp. 53-82.
- . « Communauté, citoyenneté et jouissance de droits », trad. J.-C. Monod, in *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1997b, pp. 167-181.
- . *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997c.
- . *Traité sur la tolérance*, trad. Chaïm Hutner, Paris, Gallimard, 1998.

Une défense logique du modèle de Maher pour les délires polythématiques

Paul Franceschi

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000437ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000437ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Franceschi, P. (2008). Une défense logique du modèle de Maher pour les délires polythématiques. *Philosophiques*, 35 (2), 451–475.
<https://doi.org/10.7202/000437ar>

Résumé de l'article

Dans ce qui suit, je décrirai un modèle pour la formation et la maintenance des délires polythématiques rencontrés dans la schizophrénie, en adéquation avec le modèle pour les délires décrit par Brendan Maher. Les délires polythématiques y sont considérés comme les conclusions d'arguments déclenchés par l'apophénie et qui comportent des erreurs de raisonnement très communes, telles que le sophisme *post hoc* et le biais de confirmation. Je décris tout d'abord la structure du raisonnement qui conduit au délire de référence, de télépathie et d'influence, en distinguant entre les arguments délirants de type primaire, secondaire, tertiaire et quaternaire. Ces quatre niveaux d'arguments correspondent respectivement à une phase de nature instancielle, inductive, interprétative au niveau monothématique et, enfin, interprétative au niveau polythématique. Je m'attache ensuite à déterminer de manière précise quelles sont les étapes fallacieuses dans le raisonnement correspondant. J'expose également le rôle de l'apophénie dans l'élaboration des idées délirantes. Enfin, je m'attache à décrire le rôle joué par les hallucinations dans le présent modèle.

Une défense logique du modèle de Maher pour les délires polythématiques

PAUL FRANCESCHI

p.franceschi@univ-corse.fr

Université de Corse (France)

RÉSUMÉ. — Dans ce qui suit, je décrirai un modèle pour la formation et la maintenance des délires polythématiques rencontrés dans la schizophrénie, en adéquation avec le modèle pour les délires décrit par Brendan Maher. Les délires polythématiques y sont considérés comme les conclusions d'arguments déclenchés par l'apophénie et qui comportent des erreurs de raisonnement très communes, telles que le sophisme *post hoc* et le biais de confirmation. Je décris tout d'abord la structure du raisonnement qui conduit au délire de référence, de télépathie et d'influence, en distinguant entre les arguments délirants de type primaire, secondaire, tertiaire et quaternaire. Ces quatre niveaux d'arguments correspondent respectivement à une phase de nature instancielle, inductive, interprétative au niveau monothématique et, enfin, interprétative au niveau polythématique. Je m'attache ensuite à déterminer de manière précise quelles sont les étapes fallacieuses dans le raisonnement correspondant. J'expose également le rôle de l'apophénie dans l'élaboration des idées délirantes. Enfin, je m'attache à décrire le rôle joué par les hallucinations dans le présent modèle.

ABSTRACT. — We proceed to describe a model for the formation and maintenance of polythematic delusions encountered in schizophrenia, which is in adequation with Brendan Maher's account of delusions. Polythematic delusions are considered here as the conclusions of arguments triggered by apophenia that include some very common errors of reasoning such as *post hoc* fallacy and confirmation bias. We describe first the structure of reasoning which leads to delusions of reference, of telepathy and of influence, by distinguishing between the primary, secondary, tertiary and quaternary types of delusional arguments. These four levels of arguments correspond to a stage the nature of which is respectively instancial, inductive, interpretative at a monothematic level and interpretative at a polythematic level. We also proceed to identify accurately the fallacious steps in the corresponding reasoning. We expose then the role of apophenia in the elaboration of delusional ideas. Lastly, we describe the role played by the hallucinations in the present model.

Classiquement, le terme de « délire » s'applique à deux formes fondamentalement distinctes : les délires monothématiques et les délires polythématiques (Davies & Coltheart, 2000 ; Bortolotti, 2005). Les délires monothématiques présentent un thème unique et sont habituellement associés à des lésions cérébrales. Parmi ces derniers, on peut mentionner le délire de Capgras (en

vertu duquel le patient croit qu'un de ses proches a été remplacé par un imposteur), le délire de Fregoli (où le patient est convaincu qu'il est poursuivi par une ou plusieurs personnes qu'il ne peut reconnaître car elles sont déguisées) ou le délire de Cotard (où le patient est persuadé qu'il est décédé). À l'inverse, les délires polythématiques possèdent des thèmes multiples, qui sont le plus souvent interconnectés et sont habituellement associés à des troubles psychotiques. Parmi les délires polythématiques, on peut mentionner notamment : le délire de référence, le délire de grandeur, le délire d'influence, le délire de persécution, le délire de contrôle, le délire de télépathie.

Dans ce qui suit, je m'attacherai à présenter un modèle, à ma connaissance nouveau, du mécanisme qui conduit à l'élaboration des délires polythématiques¹ rencontrés dans la schizophrénie. Ce modèle, qui s'inscrit dans le cadre du développement récent de la philosophie psychopathologique (Faucher, 2006), se propose de décrire le mécanisme qui conduit d'une part à la formation des idées délirantes, et d'autre part à leur maintenance. Dans ce modèle, les délires constituent le résultat de l'activité cognitive du patient en réponse à une forme spécifique de perception anormale. Alors que le raisonnement correspondant apparaît essentiellement normal, il comporte toutefois la répétition d'un certain nombre d'erreurs de raisonnement caractéristiques. Cela conduit à appréhender les délires polythématiques comme les conclusions d'arguments fallacieux, élaborés en réponse à un type particulier de perception anormale, parmi lesquels on peut distinguer les arguments délirants primaires, secondaires, tertiaires et quaternaires. Ces quatre niveaux d'arguments correspondent, on le verra, à des phases fonctionnelles qui sont respectivement d'une nature instancielle (basée sur un certain nombre d'instances), inductive (qui généralise la conclusion de chacune des instances), interprétative au niveau monothématique et enfin, interprétative au niveau polythématique.

Il convient de mentionner, en outre, que la notion de délire possède d'importantes connotations philosophiques. En particulier, la compréhension des délires s'avère essentielle pour les notions de croyance (Engel, 2001, Bayne & Pacherie, 2005), de justification des croyances, de connaissance, de rationalité (Campbell, 2001, Bortolotti, 2005) et aussi d'auto-illusion².

1. Les modèles cognitifs des délires

Avant de décrire en détail le présent modèle, il s'avère utile de présenter les principaux modèles cognitifs pour les délires rencontrés dans la littérature. Un certain nombre d'auteurs ont en effet décrit un modèle cognitif pour les idées délirantes observées dans la schizophrénie. Ainsi que le soulignent Chadwick *et al.* (1996), de même que Fowler *et al.* (1995) qui s'attachent à passer en revue

1. Les délires monothématiques n'entrent pas ainsi dans le champ d'application de la présente étude.

2. *Self-deception*.

ce type de modèles, il n'existe pas véritablement de modèle cognitif unique pour les délires, car il s'agit davantage d'une famille de modèles.

Un premier modèle cognitif a été décrit par Chadwick *et al.* (1996), qui se sont attachés à présenter une application aux délires de l'ABC-analyse d'Albert Ellis. Le modèle original décrit par Ellis (1962) consiste en un schéma qui joue un rôle prépondérant dans l'émergence des troubles mentaux. Ellis distingue ainsi trois types d'événements : A, B et C. Les A (pour *Activating event*) sont des faits extérieurs ou bien des événements de la vie interne du patient, tels que des pensées ou des sensations corporelles. Les B (pour *Belief*) sont des pensées relatives à ces mêmes événements, qui elles-mêmes peuvent être de nature rationnelle ou non. Par ailleurs, le processus cognitif correspondant peut être plus ou moins conscient. Enfin, les C (pour *Consequence*) sont des états émotionnels tels que la colère, la tristesse, la joie, la frustration, etc., qui peuvent être de nature positive ou négative. Ainsi, les C qui suivent les pensées irrationnelles sont le plus souvent de nature négative. La succession des événements de type A, B et C joue un rôle essentiel dans l'émergence des troubles mentaux : les événements activateurs entraînent des pensées irrationnelles, qui elles-mêmes engendrent des émotions négatives. Le type de thérapie préconisée par Ellis consiste précisément à rendre le patient conscient de ce mécanisme et à en contrôler le processus. Adaptant le modèle original d'Ellis à la psychose, Chadwick *et al.* indiquent ainsi comment les A constituent les événements extérieurs ou internes au patient, les B sont ses pensées, et les C sont constitués par les émotions consécutives aux pensées du patient. Ce cadre particulier permet de fournir une ABC-analyse cognitive des principaux types de délires. À titre d'exemple, le délire de persécution trouve son origine dans un fait extérieur tel que le patient entend le bruit du klaxon d'une voiture ; cela déclenche chez lui la pensée selon laquelle ses ennemis viennent pour le tuer ; il s'ensuit alors chez le patient une émotion négative de peur et d'angoisse.

Un second modèle cognitif des délires a été exposé par Brendan Maher (1974 ; 1988 ; 1999). Maher a avancé l'idée que les délires résultent — dans le cadre de la schizophrénie de type paranoïde — d'une interprétation essentiellement normale des phénomènes anormaux vécus par le patient (hallucinations, perte d'audition, altération dans l'intensité des perceptions, etc.). Selon Maher, ce n'est donc pas par son raisonnement que le patient diffère d'un individu normal, mais bien par les perceptions altérées qui sont les siennes. Les idées délirantes sont ainsi conçues comme une réponse aux phénomènes anormaux et émotionnellement troublants vécus par le patient. De tels phénomènes troublants conduisent le patient à une recherche d'explication, qui se trouve à l'origine de la construction délirante. Selon Maher, la démarche intellectuelle qui est celle du patient procède d'un raisonnement normal et ne diffère pas sensiblement de celle qui est manifestée par tout individu, voire par tout scientifique, lorsqu'il est confronté à un phénomène inexplicable :

« Le cœur de la présente hypothèse réside dans le fait que les explications (c'est-à-dire les délires) du patient résultent d'une activité cognitive qui ne se distingue pas fondamentalement de celle qui est utilisée par les non-patients, par les scientifiques et par les gens en général » (Maher, 1974, p. 103)³. Par raisonnement normal, Maher entend ici un raisonnement essentiellement logique, mais qui comporte occasionnellement un certain nombre d'erreurs de raisonnement de type courant. Il est utile de mentionner ici que le modèle de Maher a fait l'objet de plusieurs objections. En premier lieu, ce modèle a été critiqué sur le fondement qu'il ne permettait pas de rendre compte du fait que les délires peuvent également prendre place dans des conditions apparemment normales (Chapman & Chapman, 1988). En second lieu, il a été reproché au modèle de Maher (Davies & Coltheart, 2000) de ne pas décrire comment les croyances délirantes sont adoptées et maintenues malgré leur nature invraisemblable⁴. On peut mentionner enfin que dans le cadre du modèle de Maher se pose un important problème philosophique. Il s'agit de ce que Pascal Engel a dénommé le « paradoxe des délires » (Engel, 2001), et qui peut être formulé ainsi : si la construction délirante est sous-tendue par un raisonnement essentiellement normal et donc par la rationalité, comment peut-on expliquer que les conclusions des délires soient aussi manifestement fausses et contraires à l'évidence. La présente analyse s'inscrit dans un tel contexte et vise ainsi à proposer une solution pour le paradoxe des délires.

Alors que la conception de Maher mentionne les perceptions anormales comme facteur unique à l'origine des idées délirantes, une autre approche, défendue notamment par Martin Davies et Max Coltheart (2000, 2001), décrit deux facteurs dans la genèse et la maintenance des délires. Le premier facteur réside, de même que pour Maher, dans des perceptions anormales. Et le second facteur réside chez le patient, selon Davies et Coltheart, en une inaptitude à rejeter une hypothèse compte tenu de son caractère non plausible et incohérent avec le reste des connaissances du patient. Davies et Coltheart critiquent ainsi le modèle de Maher en faisant notamment valoir qu'il ne permet pas de rendre compte de la maintenance des délires, alors même que leur conclusion se révèle tout à fait implausible.

Il convient de mentionner également un quatrième type de modèle cognitif, qui souligne qu'un certain nombre de biais cognitifs (Garety *et al.*, 2001) sont présents dans le mode de pensée des patients souffrant de schizophrénie. Au nombre de ces biais figurent chez le patient la tendance à *tirer des conclusions hâtives* (*jump-to-conclusions*) (Garety & Hemsley, 1994). Des études expérimentales (Fear & Healy, 1997 ; Garety *et al.*, 1991) ont ainsi montré que les patients possédaient une tendance plus prononcée que les autres à conclure très rapidement, à partir d'un ensemble d'informations restreint mis à

3. Cf. le texte original : « *It is the core of the present hypothesis that the explanations (i.e. the delusions) of the patient are derived by cognitive activity that is essentially indistinguishable from that employed by non-patients, by scientists and by people generally.* »

4. Davies & Coltheart, 2000, p. 8

leur disposition. Un second type de *biais d'attribution* ou *biais externaliste* consiste pour le patient à attribuer une cause extérieure aux événements de type négatif qu'il subit. Le patient privilégie ainsi, de manière arbitraire, une cause externe par rapport à une cause interne et personnelle, lorsqu'il s'attache à déterminer l'origine d'un événement qui le concerne. Une telle conclusion résulte notamment des travaux réalisées par Bentall et Kaney (1989), et Kaney *et al.* (1989), qui ont observé que les patients souffrant de délires de persécution étaient plus prompts que des individus normaux à attribuer à la fois une cause externe aux événements négatifs qu'ils subissaient et une cause interne aux événements positifs qui les concernaient. Ce type de biais est également associé à un *biais attentionnel*, qui a été observé (Bentall *et al.*, 1989 ; Kaney *et al.*, 1989) chez les patients souffrant de schizophrénie de type paranoïde, qui manifestent ainsi une tendance plus marquée que les autres à porter leur attention sur des éléments menaçants, parmi un ensemble de stimuli, en particulier si ces derniers sont en relation avec eux-mêmes. Enfin, Aaron Beck (2002) a également souligné comment le raisonnement du patient atteint de schizophrénie présentait un *biais égocentrique*. Ce type de biais conduit le patient à relier la plupart des événements extérieurs aux éléments de sa vie personnelle. Les bruits, les sons, les odeurs, et d'une manière générale les faits et les phénomènes extérieurs, sont ainsi porteurs pour le patient d'une signification cachée ou explicite, et qui le concerne en propre.

Enfin, il convient de mentionner un modèle cognitif qui s'attache à définir de manière précise la nature des délires, en mettant en particulier l'accent sur le fait que ces derniers ne constituent pas des croyances au sens où nous l'entendons habituellement ou, éventuellement, constituent des croyances d'un genre spécial. Un tel modèle a fait l'objet de développements récents (Sass, 1994 ; Young, 1999 ; Engel, 2001 ; Stephens et Graham, 2006) tendant à remettre en question la définition classique du délire, fondée sur une croyance anormale.

2. L'apophénie

Je m'attacherai maintenant à décrire le présent modèle et à exposer avec précision le mécanisme qui conduit à la formation et à la maintenance des idées délirantes. Dans le modèle de Maher, les délires constituent une élaboration cognitive effectuée par le patient en réponse à des perceptions anormales. Le présent modèle s'inscrit dans le cadre d'une telle conception : les délires polythématiques constituent ainsi les conclusions d'arguments fallacieux élaborés par le patient, en réponse à un type particulier de perception anormale : l'apophénie. Enfin, bien que les raisonnements qui conduisent aux délires se révèlent fallacieux, ils peuvent toutefois être considérés comme normaux, car ils comportent des erreurs de raisonnement qui s'avèrent très communes.

Avant de décrire la structure du raisonnement qui conduit aux délires polythématiques, il convient tout d'abord de s'intéresser à l'apophénie. On

trouve ainsi mention, en particulier dans les observations faites par un certain nombre de patients en rémission relatant leur expérience psychotique (Stanton & David, 2000), d'un sentiment très particulier, qui peut être caractérisé comme un *sentiment d'interconnexion* avec le monde environnant. Un tel sentiment n'est pas ressenti de manière normale et revêt véritablement un caractère bizarre. Déjà Schneider (1930) avait remarqué comment, chez l'individu souffrant de schizophrénie, une interconnexion porteuse de sens est créée entre des faits internes au patient et des événements extérieurs (« Des connexions porteuses de sens sont créées entre des impressions extérieures qui coïncident temporellement... ou des perceptions avec des pensées qui se produisent à ce moment, ou des événements et des souvenirs qui se manifestent à la conscience au même moment »)⁵. Isabel Clarke (2000) fait également mention chez le patient d'un sentiment très particulier de fusion et d'interconnexion universelle (« un sentiment exaltant d'unité et d'interconnexion universelle »)⁶. De même, Brundage (1983) évoque un phénomène de même nature qui se manifeste par un sentiment particulier de connexion avec tous les événements qui se produisent alentour (« il y a une connexion avec tout ce qui se passe »)⁷ ainsi que le sentiment que les moindres choses ont un sens (« la moindre chose possède une signification »)⁸. Il apparaît ainsi que le patient ressent alors un fort sentiment d'interconnexion entre d'une part ses phénomènes internes et d'autre part les phénomènes externes.

Le rôle d'un tel sentiment d'interconnexion a notamment été souligné récemment par Peter Brugger (2001). Brugger dénomme ainsi *apophénie* la tendance à voir des connexions entre des objets ou des idées qui sont a priori sans aucun rapport (« la propension à voir des connexions entre des objets ou des idées apparemment sans relation »)⁹ et attribue la création de ce terme à K. Conrad (1958). Dans le présent contexte, on peut se contenter d'une définition de l'apophénie légèrement plus restrictive, car il suffit ici de caractériser l'apophénie comme le sentiment chez le patient qu'il existe une relation étroite entre ses phénomènes internes (pensées, sensations, émotions, actes) et les phénomènes extérieurs.

On peut observer ici que Maher ne mentionne pas directement l'apophénie lorsqu'il énumère les perceptions anormales susceptibles d'être vécues par le patient. Cependant, il cite un phénomène qui apparaît comme étroitement lié à l'apophénie. Au nombre des perceptions anormales vécues par le patient, Maher mentionne en effet (Maher, 1999) qu'il peut s'agir par exemple du fait

5. Cf. : « *Meaningful connections are created between temporary coincident external impressions... or perceptions with thoughts that happen to be present, or events and recollections happening to occur in consciousness at the same time* ».

6. Cf. : « *an exhilarating feeling of unity and interconnectedness* ».

7. Cf. : « *there is a connection to everything that happens* ».

8. Cf. : « *every single thing means something* ».

9. Cf. : « *the propensity to see connections between seemingly unrelated objects or ideas* ».

que le patient perçoit comme saillantes des données sensorielles normalement insignifiantes, de défauts non reconnus dans le système sensoriel du patient tels qu'une perte d'audition, d'altérations temporaires dans l'intensité des perceptions, d'hallucinations, de difficultés de concentration d'origine neurologique, etc. Maher mentionne ainsi au nombre des perceptions anormales le fait que le patient perçoit comme saillantes des données sensorielles ordinairement insignifiantes, ce qui peut être considéré comme étroitement lié à l'apophénie.

À ce stade, il s'avère nécessaire de décrire plus précisément le mécanisme cognitif qui, associé à l'apophénie, conduit à l'élaboration des délires polythématiques. Cela permettra en outre d'éclairer davantage le rôle et la nature de l'apophénie.

3. Formation et maintenance des idées délirantes

Dans le présent contexte, les raisonnements qui conduisent aux idées délirantes sont considérés comme des cas particuliers d'arguments fallacieux, c'est-à-dire des raisonnements dont les conclusions ne sont pas justifiées logiquement par leurs prémisses, qui sont élaborés en réponse à un type particulier de perception anormale : l'apophénie. En règle générale, ce type de raisonnement conduit à une conclusion fausse. Mais il peut arriver que, de manière très exceptionnelle, la conclusion qui en résulte se révèle vraie (par exemple si un patient souffrant de schizophrénie présentait un délire de persécution et était espionné par erreur, notamment parce qu'il a été confondu avec un haut diplomate). Une autre particularité du type de raisonnement fallacieux qui conduit aux délires polythématiques est qu'il comporte des erreurs de raisonnement d'un type normal, c'est-à-dire très communes. Enfin, on pourra remarquer que malgré leur conclusion manifestement fausse, la tâche qui consiste à déterminer avec précision les étapes fallacieuses dans le raisonnement qui conduit aux idées délirantes s'avère loin d'être aisée.

Le raisonnement fallacieux qui conduit aux délires polythématiques présente une structure particulière, on le verra, au sein de laquelle il est utile de distinguer plusieurs phases fonctionnelles, qui prennent place de manière successive dans l'élaboration des idées délirantes : les phases primaire, secondaire, tertiaire et quaternaire. La phase primaire tout d'abord, est de nature instancielle, en ce sens qu'elle est basée sur un certain nombre d'instances. La phase secondaire présente une nature inductive, qui procède par généralisation des conclusions résultant de chacune des instances. La phase tertiaire procède d'une nature interprétative au niveau monothématique. Enfin, la phase quaternaire possède une fonction interprétative, mais cette fois à un niveau polythématique. La distinction de ces quatre phases *successives* présente un intérêt dans la compréhension du mécanisme qui conduit à la formation des idées délirantes, car elle permet d'en décrire la structure, tant au niveau de la formation que de la maintenance. D'autre part, comme on le verra plus loin, la

thérapie cognitive des psychoses peut s'appliquer différemment à chacune de ces phases.

On s'intéressera en particulier aux idées délirantes de référence, de télépathie, d'influence et de grandeur, qui correspondent aux délires polythématiques rencontrés dans la schizophrénie. On peut mentionner en outre que le modèle correspondant peut être aisément étendu aux autres types d'idées délirantes, en particulier aux délires de projection de pensée¹⁰ ou de persécution. À ce stade, il convient de distinguer entre le mécanisme qui conduit à la formation des idées délirantes, et celui qui concourt à leur maintenance.

3.1 Formation des idées délirantes

De manière classique, on distingue dans la schizophrénie les types de délires suivants : délire de référence, délire d'influence, délire de contrôle, délire de télépathie, délire de grandeur, délire de persécution. Le présent modèle s'attachera tout d'abord à décrire le mécanisme qui conduit à la formation de ces principaux types de délires, en s'attachant à présenter une reconstruction du processus cognitif caractéristique chez un patient en début de psychose.

Commençons par le délire de *référence*. Considérons l'argument suivant, qui conduit le patient à conclure que la télévision parle de lui, et donc aux idées délirantes de référence (T_1 et T_2 dénotent ici deux positions temporelles successives, avec un intervalle très court entre T_1 et T_2 ; le symbole $\therefore$ dénote la conclusion; et R est pris pour *référence*):

- (R1) En T_1 je buvais un apéritif.
- (R2) En T_2 le présentateur de l'émission a dit : « Il ne faut pas boire ! ».
- (R3) $\therefore$ En T_2 le présentateur a dit : « Il ne faut pas boire ! » parce qu'en T_1 je buvais un apéritif.
- (R4) En T_3 j'étais tendu et anxieux.
- (R5) En T_4 l'animateur de l'émission a dit « Ne stressiez pas ! ».
- (R6) $\therefore$ En T_4 l'animateur de l'émission a dit « Ne stressiez pas ! » parce qu'en T_3 j'étais tendu et anxieux.
- (R7) En T_5 je fumais une cigarette.
- (R8) En T_6 j'ai entendu le présentateur dire « Ce n'est pas bien ! ».
- (R9) $\therefore$ En T_6 le présentateur a dit « Ce n'est pas bien ! » parce qu'en T_5 je fumais une cigarette.
- (R10) En T_7 je me sentais lucide et serein et j'étais détendu.
- (R11) En T_8 l'animateur de l'émission a dit « C'est la grande forme ! ».
- (R12) En T_8 l'animateur a dit « C'est la grande forme ! » parce qu'en T_7 je me sentais lucide et serein et que j'étais détendu.
- (R...) ...
- (R13) $\therefore$ Les présentateurs des émissions parlent en fonction de ce que je fais ou de ce que je ressens.
- (R14) $\therefore$ La télévision parle de moi.

10. *Thought-broadcasting*.

On peut distinguer dans la structure de ce raisonnement plusieurs parties dont la fonction se révèle distincte. Ces différentes parties correspondent respectivement aux arguments délirants *primaires* (il s'agit des étapes (R1)-(R3), (R4)-(R6), (R7)-(R9) et (R10)-(R12)), aux arguments délirants *secondaires* (les étapes (R3), (R6), (R9), (R12) et (R13)) et *tertiaires* (les étapes (R13) et (R14)). Il convient de s'intéresser tour à tour à chacun de ces arguments. Commençons par les arguments délirants *primaires*, qui correspondent à une phase instancielle, en ce sens qu'elle se compose de plusieurs instances distinctes. Les arguments délirants *primaires* sont constitués ici par quatre instances différentes, à savoir les étapes (R1)-(R3), (R4)-(R6), (R7)-(R9) et (R10)-(R12). Ces quatre arguments délirants primaires conduisent le patient à conclure qu'à un moment donné, les animateurs des émissions de télévision ont parlé en fonction de ses actions ou de ce qu'il ressentait.

Intéressons-nous maintenant à l'étape suivante (R13), qui constitue la conclusion d'un argument délirant *secondaire* et procède d'une nature différente. Ses prémisses en sont les conclusions (R3), (R6), (R9), (R12) des quatre instances précédentes d'argument délirants primaires de référence. Le patient généralise à partir de ces dernières jusqu'à conclure que les présentateurs de télévision parlent en fonction de ce qu'il fait ou de ce qu'il ressent. La structure globale de ce type d'argument délirant secondaire est ainsi la suivante :

- (R3) En T2 le présentateur de l'émission a parlé en fonction de ce que je faisais.
- (R6) En T4 l'animateur de l'émission a parlé en fonction de ce que je ressentais.
- (R9) En T6 le présentateur de l'émission a parlé en fonction de ce que je faisais.
- (R12) En T8 l'animateur de l'émission a parlé en fonction de ce que je ressentais.
- (R...) ...
- (R13) Les présentateurs des émissions parlent en fonction de ce que je fais ou de ce que je ressens.

On peut ainsi appeler *inductif* ce type d'argument délirant secondaire, car il revêt la forme d'une *induction énumérative* où le patient construit sa conclusion en généralisant, de manière inductive, à partir des conclusions de plusieurs instances d'arguments délirants primaires. Ainsi, les arguments délirants secondaires correspondent à une phase qui se révèle par nature *inductive*.

À ce stade, il convient de mentionner également la troisième étape, qui conduit au délire de référence. Il s'agit de l'argument délirant tertiaire de référence, constitué par les étapes (RErrreur ! Argument de commutateur inconnu) et (RErrreur ! Argument de commutateur inconnu), et dont la prémisses (RErrreur ! Argument de commutateur inconnu) est la conclusion de l'argument délirant secondaire de référence :

- (R13) ∴ Les présentateurs des émissions parlent en fonction de ce que je fais ou de ce que je ressens.
 (R14) ∴ La télévision parle de moi.

Dans un tel argument, le patient prend en considération la conclusion de l'étape inductive selon laquelle les présentateurs des émissions parlent en fonction de ses actes ou de son état interne, et interprète cela en concluant que la télévision parle de lui. Il s'agit, on le voit, d'une étape dont la fonction est proprement *interprétative*, en ce sens qu'elle vise à donner un sens à la conclusion inductive qui résulte de l'argument délirant secondaire. Les arguments délirants tertiaires procèdent donc d'une phase interprétative, qui se situe à un niveau monothématique (ici, le thème particulier est celui du délire de référence).

Un mécanisme structurellement identique conduit à des idées délirantes de *télépathie*. Plusieurs instances d'arguments délirants primaires d'influence conduisent tout d'abord le patient à conclure que ses propres pensées sont à l'origine d'actes réalisés par d'autres personnes. Par une étape inductive, le patient parvient ensuite à la conclusion que les gens agissent en fonction de ses pensées. Enfin, dans une étape interprétative, le patient conclut que les gens peuvent lire ses pensées (ou qu'ils les entendent). Il s'agit là, dans l'esprit du patient, d'une tentative d'expliquer la conclusion très troublante qui résulte de l'étape inductive selon laquelle les autres personnes agissent en fonction de ses pensées.

Ce même mécanisme engendre également la formation des idées délirantes d'*influence*. Dans ce cas, plusieurs instances d'arguments délirants primaires d'influence conduisent le patient à conclure que ses propres pensées sont à l'origine de désagréments causés à d'autres personnes. Une étape inductive amène ensuite le patient à la conclusion que les gens réagissent négativement en fonction de ses pensées. Enfin, une étape interprétative conduit le patient à conclure qu'il perturbe et dérange les autres.

En outre, un tel mécanisme conduit à la formation des idées délirantes de *contrôle*. Celles-ci trouvent leur origine dans des instances d'arguments délirants primaires de contrôle. De telles instances possèdent la même structure que les instances d'arguments délirants primaires de référence, de télépathie ou d'influence, avec toutefois cette différence que l'ordre temporel des deux types d'événements — interne et externe, par rapport au patient — s'y trouve inversé. Dans les arguments délirants primaires de référence, de télépathie ou d'influence, un événement interne au patient *précède* un événement externe, alors que c'est l'inverse dans le cas d'un argument délirant primaire de contrôle : l'événement externe y précède l'événement interne. Ainsi, plusieurs instances d'arguments délirants primaires de contrôle amènent le patient à conclure, de manière inductive, que des événements extérieurs ont un effet sur ses pensées, ses émotions ou ses actes. L'étape interprétative conduit ensuite

le patient à penser qu'il est contrôlé par des êtres ou des objets extérieurs tels que des robots ou un satellite.

Enfin, il convient de préciser le rôle joué par les arguments délirants *quaternaires*. Les prémisses de ces derniers arguments sont les conclusions des arguments délirants tertiaires. Les arguments délirants quaternaires sont des arguments plus généraux, qui présentent, de même que les arguments délirants tertiaires, une nature interprétative. Mais à la différence des arguments délirants tertiaires qui se révèlent interprétatifs à un niveau monothématique, les arguments délirants quaternaires sont interprétatifs à un niveau polythématique. En effet ils tiennent compte, de manière conjointe, des conclusions des arguments délirants tertiaires de référence, de télépathie, d'influence, etc., en s'efforçant de leur donner *globalement* un sens et de les interpréter. Le raisonnement ci-dessous constitue ainsi un argument délirant quaternaire conduisant aux idées de *grandeur* :

- (R15) La télévision et les médias parlent de moi.
- (T16) Les gens peuvent lire dans mes pensées.
- (117) J'influence le comportement des gens.
- (18) $\therefore$ Je suis quelqu'un d'exceptionnel.
- (19) $\therefore$ Je suis un extraterrestre.

Au niveau quaternaire, le patient prend ainsi en compte les différentes conclusions résultant des arguments délirants tertiaires, dont la fonction est interprétative au niveau d'un thème délirant donné et cherche, cette fois, à interpréter l'ensemble que celles-ci constituent. La conclusion qui en résulte constitue véritablement, pour le patient, une théorie globale qui a pour fonction de donner un sens et d'expliquer l'ensemble des phénomènes anormaux qu'il subit.

3.2 Maintenance des idées délirantes

Il convient maintenant de s'intéresser au mécanisme qui conduit à la maintenance des idées délirantes. Plaçons-nous ainsi au niveau des arguments délirants secondaires qui, quant à la formation des idées délirantes, présentent une nature inductive. Intéressons-nous en particulier à la forme que revêtent les arguments délirants secondaires de référence, au stade de la maintenance. À ce stade, la conclusion (R13) qui résulte des arguments délirants secondaires, selon laquelle les présentateurs des émissions parlent en fonction de ce que fait ou ressent le patient, a d'ores et déjà été établie au stade de la formation des idées délirantes. Et le raisonnement correspondant tient alors compte d'une nouvelle instance d'argument délirant primaire (R20) de référence, de la manière suivante :

- (R20) En T_{100} le présentateur de l'émission a parlé en fonction de ce que je faisais.
- (R21) $\therefore$ Cela confirme que la télévision parle en fonction de ce que je fais.

On peut observer ici que la généralisation inductive (R13) était déjà établie au stade de la formation de l'argument délirant secondaire, et que la nouvelle instance d'argument délirant primaire constitue alors, dans l'esprit du patient, un cas de *confirmation* de cette dernière généralisation. On le voit, le rôle de la nouvelle instance d'argument délirant primaire est de confirmer et donc de renforcer, au stade de la maintenance, une généralisation qui a été établie au stade déjà antérieur de la formation des idées délirantes.

4. Analyse des arguments délirants

À ce stade, il convient de s'attacher à analyser en détail la structure du type de raisonnement qui vient d'être décrit, afin d'en identifier avec précision les étapes fallacieuses et de déterminer le rôle joué par l'apophénie. Considérons tour à tour les arguments délirants primaires, secondaires, tertiaires et quaternaires. Soit tout d'abord l'instance suivante d'argument délirant primaire de télépathie, qui intervient au niveau de la *formation* des délires :

- (T1) En T_1 j'ai pensé de Michel « Quel imbécile ! ».
- (T2) En T_2 j'ai entendu Michel crier.
- (T3) $\therefore$ En T_2 j'ai entendu Michel crier parce qu'en T_1 j'ai pensé de lui « Quel imbécile ! ».

Il apparaît ici que les deux prémisses (T1) et (T2) constituent des faits authentiques et se révèlent donc vraies. Par contre, la conclusion (T3) qui conclut à l'existence d'une *relation de causalité* entre deux faits consécutifs F_1 (en T_1 j'ai pensé de Michel « Quel imbécile ! ») et F_2 (en T_2 j'ai entendu Michel crier) est-elle justifiée ? Il s'avère que non. En effet, les deux prémisses ne font qu'établir une relation d'*antériorité* entre les deux faits consécutifs F_1 et F_2 . Et la conclusion (T3) qui en déduit une relation de *causalité* se révèle donc trop forte. Le raisonnement correspondant présente ainsi un caractère fallacieux. L'erreur de raisonnement correspondante, qui conclut à une relation de causalité alors qu'il n'existe qu'une simple relation d'antériorité, est classiquement dénommée sophisme *post hoc*¹¹, d'après la locution latine « *Post hoc, ergo propter hoc* » (après cela, donc à cause de cela). Il s'agit là d'un type d'erreur très commun, qui se trouve notamment à la base de nombreuses superstitions (Martin, 1998 ; Bressan, 2002). David Hemsley (1992) fait notamment mention d'un tel type de raisonnement dans l'observation clinique : « Un patient du présent auteur, rappelant ses expériences psychotiques, remarquait que la co-occurrence de deux événements le conduisait souvent immédiatement à faire l'hypothèse qu'il existait une relation de causalité entre ces

11. *Post hoc fallacy*.

derniers¹². » Enfin, on peut observer que dans le contexte des *distorsions cognitives*, le type d'erreur de raisonnement correspondant au sophisme *post hoc* peut être considéré comme un cas particulier d'*inférence arbitraire*.

Attachons-nous également à analyser le type de raisonnement qui sous-tend les arguments délirants secondaires, et qui présente au stade de la *formation* des idées délirantes, on l'a vu, la structure inductive suivante :

- (T22) En T₂ Michel a parlé en fonction de mes pensées.
- (T23) En T₄ le voisin a parlé en fonction de mes pensées.
- (T24) En T₆ le présentateur radio a parlé en fonction de mes pensées.
[...]
- (T25) ∴ Les gens agissent en fonction de mes pensées.

Prima facie, un tel type de raisonnement apparaît tout à fait correct. Il s'agit là d'un raisonnement basé sur une généralisation inductive, dans lequel le patient bâtit simplement une conclusion plus générale à partir d'un certain nombre d'instances. Un tel raisonnement est tout à fait correct, car sa conclusion peut être considérée comme vraie, dès lors que les prémisses en sont vraies. Pourtant, un examen attentif révèle que le patient ne prend en compte ici qu'un nombre limité d'instances, à savoir celles qui sont basées sur la concordance des deux prémisses, au stade des arguments délirants primaires. Le patient porte ainsi exclusivement son attention sur les instances qui comportent deux prémisses dont l'événement interne (prémisse 1) et l'événement externe (prémisse 2) se révèlent concordants et rendent ainsi plausibles une relation de causalité. La tournure d'esprit correspondante peut être décrite comme un *bais de concordance*¹³. En effet, le patient ne tient pas compte à ce stade des instances qui pourraient éventuellement être composées de deux prémisses discordantes. Ces dernières sont susceptibles de se présenter sous deux formes différentes. Une instance de la première forme est ainsi la suivante :

- (T1) En T₁ j'ai pensé de Michel « Quel imbécile ! ».
- (26) En T₂ Michel était tranquille.

Et une instance de la seconde forme est :

- (27) En T₁ je ne pensais pas à Michel.
- (T2) En T₂ j'ai entendu Michel crier.

Dans ces deux types de cas, on observe une discordance entre les deux prémisses, qui va directement à l'encontre de l'idée de causalité entre les deux événements. On le voit finalement, le raisonnement du patient pêche essentiellement parce qu'il ne tient pas compte des instances où la concordance entre

12. Cf. « A patient of the present author, recalling his psychotic experiences noted that the co-occurrence of two events often led immediately to an assumption of a causal relationship between them. »

13. Concordance bias.

un événement interne et un événement externe rend plausible un lien de causalité. Mais si le patient avait tenu compte à la fois des instances concordantes et des instances discordantes, il aurait été amené à conclure que les instances concordantes ne représentent qu'une faible part de l'ensemble constitué par la classe des instances pertinentes, et ne sont donc que la résultante d'un processus aléatoire. Dans un tel contexte, on le voit, les instances concordantes ne constituent en fait que de simples coïncidences.

Si l'on se place maintenant au stade de la *maintenance* des idées délirantes, on constate la présence d'un mécanisme de même nature. Au stade de l'émergence des idées délirantes, les arguments délirants secondaires présentent, on l'a vu, une nature inductive. En revanche, au stade de la maintenance des idées délirantes, ces derniers se présentent sous la forme d'arguments qui conduisent à la confirmation d'une généralisation inductive. Soit ainsi l'instance suivante, où la conclusion (T25) selon laquelle les gens agissent en fonction des pensées du patient résulte d'un argument délirant secondaire et a déjà été établie au stade de la formation des idées délirantes :

(T28) En T₁₀₀ ma sœur a parlé en fonction de mes pensées.

(T29) ∴ Cela confirme que les gens agissent en fonction de mes pensées.

Ce type d'argument apparaît tout à fait valide, car la conclusion résulte directement de ses prémisses. Cependant, ce dernier argument pêche également par défaut, car il ne tient pas compte d'un certain nombre de prémisses, qui se révèlent tout aussi applicables que l'instance (T28). On le voit, l'erreur de raisonnement consiste ainsi à ne prendre en considération que les instances qui confirment la généralisation (T25), en ignorant les instances qui infirment cette dernière. Ainsi, ce type d'argument traduit un *biais de confirmation*¹⁴, c'est-à-dire une tendance à privilégier les instances qui confirment une généralisation, alors qu'il conviendrait de prendre en considération à la fois celles qui la confirment et celles qui l'infirment. On peut observer toutefois qu'un tel type de biais cognitif présente un caractère très commun (Nickerson, 1998, Jonas *et al.*, 2001).

Il convient de s'intéresser, en troisième lieu, aux arguments délirants tertiaires. Soit l'argument délirant tertiaire de télépathie suivant (une analyse similaire s'applique également aux arguments délirants tertiaires de référence et d'influence) :

(T30) ∴ Les gens agissent en fonction de mes pensées.

(T31) ∴ Les gens peuvent lire mes pensées (les gens entendent mes pensées).

On peut remarquer ici que si la prémisse (T30) est vraie, alors la conclusion (T31) constitue une explication plausible. Ce type d'argument présente ainsi une nature interprétative, et la conclusion (T31) selon laquelle les gens

14. *Confirmatory bias*.

peuvent lire les pensées du patient apparaît finalement vraisemblable, dès lors qu'il est admis comme vrai que les gens agissent en fonction de ses pensées. On le voit, un tel argument est motivé par le souci du patient d'expliquer et d'interpréter la généralisation troublante qui résulte de la répétition des nombreuses instances concordantes précédemment mentionnées.

Enfin, l'argument délirant quaternaire suivant vise, de la même manière, à donner un sens aux conclusions qui résultent de la conjonction des conclusions des différents arguments délirants tertiaires :

- (R15) La télévision et les médias parlent de moi.
- (T16) Les gens peuvent lire dans mes pensées.
- (117) J'influence le comportement des gens.
- (18) $\therefore$ Je suis quelqu'un d'exceptionnel.
- (19) $\therefore$ Je suis un extraterrestre

On le voit, la conclusion (18) résulte ici directement des trois prémisses (R15), (T16) et (117), et le raisonnement correspondant qui conduit le patient à conclure qu'il est quelqu'un d'exceptionnel peut également être considéré comme valide. En revanche, la conclusion (19) apparaît ici trop forte par rapport à la prémisse (18).

Étant donné ce qui précède, il apparaît que nombre d'étapes dans le raisonnement qui conduit aux idées délirantes dans la schizophrénie se caractérisent par un raisonnement apparaissant comme essentiellement normal. Par raisonnement normal, on entend ici un raisonnement globalement logique et rationnel, mais comportant également un certain nombre d'erreurs de logique d'un type très commun. Un tel point de vue correspond à celui qui a été développé par Maher (1988 ; 1999) lequel considère, on l'a vu, que les constructions délirantes dans la schizophrénie ne sont rien d'autre que des raisonnements normaux élaborés par le patient pour tenter d'expliquer les phénomènes anormaux qu'il subit.

On peut remarquer toutefois que, dans la structure de raisonnement qui vient d'être décrite, une partie du raisonnement ne peut pas a priori être véritablement considérée comme normale. Il s'agit ici des différentes instances d'arguments délirants primaires. Celles-ci sont basées, on l'a vu, sur des erreurs de raisonnement correspondant à des sophismes *post hoc*. Des erreurs de raisonnement de ce type se révèlent certes extrêmement communes. Pourtant, les instances d'arguments délirants primaires énumérées plus haut présentent une nature inhabituelle, en ce sens qu'elles mettent en relation les pensées du patient (ou ses émotions, ses sensations ou ses actions) avec les phénomènes extérieurs. *Prima facie*, un tel type de raisonnement ne peut être considéré comme normal. Car pourquoi le patient est-il amené à mettre ses pensées en relation avec des phénomènes extérieurs ? On peut formuler la question de manière plus générale : pourquoi le patient met-il en relation les phénomènes de sa vie interne et personnelle (ses pensées, ses émotions, ses sensations, etc.) avec des phénomènes purement externes ? Cela se distingue en effet notablement du

comportement d'une personne normale, pour laquelle il existe une séparation intuitive très nette entre d'une part, son propre monde intérieur et d'autre part, les phénomènes extérieurs.

La réponse à la question précédente peut être trouvée ici dans le rôle de l'apophénie. À cause de l'apophénie, le sentiment s'impose en effet au patient que son monde interne est étroitement relié au monde extérieur. Ainsi, ses pensées, ses émotions, ses sensations et ses actes lui apparaissent étroitement reliés aux phénomènes extérieurs qu'il perçoit, tels que les bruits et les conversations environnants, les propos des animateurs de télévision ou de radio, les dialogues des personnages de bandes dessinées, les mouvements d'ailes d'un papillon ou d'un oiseau, les phénomènes naturels tels que le vent ou la pluie, etc. Dans le contexte qui résulte de l'apophénie, les instances répétées qui constituent les arguments délirants primaires peuvent alors prendre place de manière naturelle. Car dès lors que le patient vit avec un sentiment permanent d'interconnexion entre les événements qui le concernent en propre et ceux qui se produisent dans le monde qui l'environne, il est alors amené à constater de nombreuses concordances entre les événements qui le concernent et les faits extérieurs. Dans un tel contexte, les arguments délirants primaires peuvent alors prendre place naturellement.

Dans le présent contexte, le rôle de l'apophénie peut être considéré comme essentiel. Et cela conduit à suggérer que, compte tenu de sa spécificité et du rôle déterminant qu'elle joue dans le développement des arguments délirants primaires et donc de l'ensemble des idées délirantes caractéristiques de la schizophrénie, l'apophénie pourrait être comptée au nombre des critères de la maladie¹⁵.

On le voit, le processus qui donne naissance aux arguments délirants à partir de l'expérience phénoménologique que constitue l'apophénie se révèle

15. On peut observer qu'une explication neurophysiologique sur l'origine de l'apophénie nous est fournie par Manfred Spitzer (1995, p. 100). Il décrit en effet comment cette dernière est liée au niveau d'activité de la dopamine et de la norépinéphrine, qui influent sur la valeur du ratio signal/bruit qui se trouve à la base de l'activation des circuits neuronaux : [...] si le ratio signal/bruit est trop élevé, [...] des signaux environnementaux mineurs (c'est-à-dire des perceptions auxquelles nous n'accorderions normalement que peu ou pas du tout d'attention) peuvent devenir amplifiés à un degré beaucoup plus élevé que d'ordinaire. Cela pourrait donner lieu à des expériences comme quoi des « événements significatifs » se déroulent alors que ce ne sont en fait que des événements ordinaires qui arrivent. Cf. : « *If the signal to noise ratio is too high, [...] small environmental signals (i.e. perceptions to which we would normally pay little or no attention at all) may become amplified to a degree that is much higher than usual. This could result in experiences of »significant events« when merely ordinary events were in fact happening* ». Spitzer montre ainsi comment l'apophénie peut être la conséquence d'un déséquilibre de la dopamine. En faisant passer au premier plan des événements normalement insignifiants (parmi lesquels les pensées du patient) la modification du ratio signal/bruit permet ainsi au sentiment particulier d'interconnexion que constitue l'apophénie de prendre place. Dans ces conditions, on peut concevoir notamment comment les pensées du patient peuvent alors lui apparaître proéminentes au point d'être placées sur un même plan, puis mises en relation avec des faits extérieurs tels que les paroles prononcées par un animateur de télévision.

finalement en harmonie avec le point de vue émis par Maher. Et on retrouve là une explication claire des délires en tant que réponse du patient aux phénomènes anormaux qu'il subit, au nombre desquels figurent ainsi l'apophénie, de même que les hallucinations.

Compte tenu de ce qui précède, les délires polythématiques peuvent être définis comme les conclusions d'arguments déclenchés par l'apophénie et qui comportent des erreurs de raisonnement très communes telles que le sophisme *post hoc* et le biais de confirmation. Ainsi, l'apophénie et un raisonnement normal incluant le type d'erreurs de raisonnement précitées apparaissent comme des conditions nécessaires et suffisantes pour l'élaboration des délires polythématiques. Cette double condition explique notamment pourquoi nous ne sommes pas tous délirants. Car si les erreurs de raisonnement basées sur le sophisme *post hoc* et le biais de confirmation se révèlent en effet très courantes, elles n'engendrent les arguments délirants primaires que lorsqu'elles sont associées à la perception anormale qu'est l'apophénie. Il convient de préciser en outre qu'un tel modèle laisse également place à des conditions plus fortes. Car si l'apophénie constitue une des deux conditions suffisantes pour l'élaboration des délires polythématiques, ces derniers peuvent également prendre place dans des conditions où les perceptions anormales sont constituées non seulement par l'apophénie, mais aussi par d'autres perceptions anormales telles que les hallucinations. Et, de même, alors que la seconde condition suffisante pour les délires s'identifie à un raisonnement normal incluant le sophisme *post hoc* et le biais de confirmation, il apparaît que l'élaboration des délires peut également s'effectuer au moyen d'un raisonnement qui s'éloigne plus ou moins d'un raisonnement normal. Mais la caractéristique essentielle du présent modèle réside dans le fait que l'apophénie et un raisonnement normal comportant les erreurs très communes précitées constituent des conditions nécessaires et suffisantes pour l'élaboration des délires polythématiques.

5. Le rôle des hallucinations

À ce stade, il convient de mettre en évidence le rôle joué par les hallucinations, qui constituent l'autre symptôme majeur de la schizophrénie dans le processus qui vient d'être décrit. Je m'attacherai à détailler ici le rôle joué par les hallucinations auditives — étant donné que l'analyse correspondante peut être aisément étendue aux hallucinations relatives aux autres modalités sensorielles, c'est-à-dire visuelles, tactiles, olfactives et gustatives.

Les hallucinations auditives sont tout d'abord susceptibles de jouer un rôle pour ce qui est des arguments délirants primaires. Dans ce type de cas, l'argument délirant primaire présente la même structure que celle qui a été décrite plus haut, à la seule différence qu'une hallucination auditive — en lieu et place d'un événement externe réel — constitue alors la seconde prémisse de l'argument délirant primaire. L'instance suivante constitue ainsi un exemple d'argument délirant de référence primaire, mais c'est ici une hallucination auditive, par laquelle le patient entend la voix du présentateur disant « Maladroit ! »

alors qu'il regarde la télévision, qui constitue le support de la seconde prémisse de l'argument :

- (32) En T_1 j'ai fait tomber mon stylo.
- (33) En T_2 j'ai entendu la voix du présentateur de l'émission qui disait « Maladroit ! ».
- (34) $\therefore$ En T_2 le présentateur de l'émission a dit « Maladroit ! » parce qu'en T_1 j'ai fait tomber mon stylo.

De la même manière, l'instance suivante constitue un cas d'argument délirant de télépathie primaire. Dans ce cas, c'est une hallucination auditive, par laquelle le patient entend la voix de son voisin disant « Calme-toi ! », qui sert de base à la seconde prémisse de l'argument :

- (35) En T_1 j'étais très énervé.
- (36) En T_2 j'ai entendu la voix du voisin qui disait « Calme-toi ! ».
- (37) $\therefore$ En T_2 le voisin a dit « Calme-toi ! » parce qu'en T_1 j'étais très énervé.

Il convient de mentionner, en second lieu, le rôle qui peut être joué par les hallucinations auditives au niveau des arguments délirants secondaires. Dans un tel cas, les généralisations correspondantes sont élaborées à partir d'instances d'arguments délirants primaires qui incluent également des hallucinations auditives. Dans l'exemple ci-dessous, le patient généralise à partir des conclusions de trois instances d'arguments délirants de référence primaires. Mais alors que les deux dernières instances (39) et (40) sont basées sur des phénomènes extérieurs réels, la première instance (38) est fondée sur un contenu halluciné, par lequel le patient a entendu le présentateur d'une émission dire « Maladroit ! » :

- (38) En T_2 le présentateur de l'émission a dit « Maladroit ! » parce qu'en T_1 j'ai fait tomber mon stylo.
- (39) En T_4 la présentatrice a dit « Calmez-vous ! » parce qu'en T_3 j'étais excité.
- (40) En T_6 l'animateur de l'émission a dit « merci » parce qu'en T_5 j'ai pensé « J'aime bien cet animateur. »
[...]
- (41) $\therefore$ Les présentateurs des émissions de télévision parlent en fonction de ce que je fais ou ce que je ressens.

On le voit, les hallucinations auditives contribuent de cette manière à augmenter le nombre des arguments délirants primaires, en créant ainsi des instances supplémentaires qui s'ajoutent aux types d'instances standard précédemment définis. Cela donne ainsi plus de poids aux généralisations inductives effectuées par le patient à partir d'instances multiples d'arguments délirants primaires. En outre, cela a également pour effet de renforcer la cohérence

du système délirant du patient et de le rendre ainsi plus résistant à l'argumentation contraire.

Il convient de mentionner enfin un autre type de rôle qui peut être joué par les hallucinations auditives. Tel est notamment le cas lorsque le contenu des hallucinations s'avère cohérent avec les conclusions qui résultent des arguments secondaires, tertiaires ou quaternaires. Les hallucinations auditives ont alors pour effet de renforcer ces dernières conclusions. L'instance ci-dessous constitue un cas où une hallucination auditive vient renforcer la conclusion d'un argument délirant *tertiaire* de télépathie. Dans ce cas, le contenu halluciné réside dans le fait que le patient entend la voix de son ami Joseph disant « Je connais la moindre de tes pensées » :

- (42) En T50 j'ai pensé que les gens connaissent mes pensées.
- (43) En T100 j'ai entendu Joseph qui disait : « Je connais la moindre de tes pensées. »
- (44) Cela confirme que les gens connaissent mes pensées.

De manière similaire, l'instance suivante a pour effet de renforcer la conclusion qui résulte d'un argument délirant *quaternaire*, où le contenu halluciné consiste en une voix, entendue par le patient, disant : « Tu viens de la planète Mars » :

- (19) En T50 j'ai pensé que je suis un extraterrestre.
- (45) En T100 j'ai entendu une voix qui disait : « Tu viens de la planète Mars. »

De manière générale, on voit ici comment les hallucinations constituent un élément qui a pour effet de renforcer de manière significative les conclusions résultant des arguments délirants. Les hallucinations ont ainsi pour effet de renforcer la solidité et la cohérence du système de croyances du patient, de contribuer à sa maintenance, et de rendre ainsi ses idées plus résistantes à l'argumentation contraire.

6. Comparaison avec les autres modèles cognitifs de délires

Le présent modèle, on le voit, met essentiellement l'accent sur une approche cognitive des délires qui apparaissent dans la schizophrénie. Ce modèle présente une composante cognitive fondamentale mais laisse également la place à une composante neurophysiologique (à l'origine de l'apophénie), dont le rôle s'avère essentiel. On peut observer enfin que le modèle qui vient d'être décrit se révèle compatible avec un certain nombre d'approches relatives aux idées délirantes rencontrées dans la schizophrénie.

La présente analyse est tout d'abord susceptible de s'insérer dans le cadre de l'adaptation de l'ABC-analyse d'Albert Ellis décrite par Chadwick *et al.* (1996). Dans ce contexte, les événements internes et externes par rapport au patient, qui sont les prémisses des arguments délirants primaires, constituent les A. De même, les arguments délirants primaires, secondaires, tertiaires et

quaternaires s'assimilent aux B. Enfin, les émotions négatives (colère, anxiété, frustration, etc.) ressenties par le patient, qui sont ici la résultante des conclusions des arguments délirants tertiaires et quaternaires, constituent les C. On le voit, la présente analyse conduit, par rapport à l'ABC-analyse standard, à distinguer plusieurs niveaux au stade des B. Cette distinction est importante, car elle permet de différencier plusieurs phases dont la fonction est différente, dans le raisonnement qui conduit aux idées délirantes. Ainsi, les B_1 (arguments délirants primaires) sont des instances qui conduisent à l'attribution d'une relation de causalité entre des phénomènes internes et externes au patient ; les B_2 (arguments délirants secondaires) procèdent d'une nature généralisatrice et inductive ; les B_3 (arguments délirants tertiaires) correspondent à une phase interprétative au niveau monothématique ; enfin, les B_4 (arguments délirants quaternaires) sont caractéristiques d'une phase d'interprétation polythématique, dont la conclusion constitue véritablement une théorie globale explicative des phénomènes anormaux vécus par le patient. En second lieu, on est conduit ici à distinguer entre les parties du raisonnement qui sont globalement valides (les B_2 , B_3 et B_4) et la partie qui est invalide (les B_1 , fondés sur le sophisme *post hoc*). Un tel point de vue nuancé devrait être de nature à préserver — ce qui constitue un des points clés de la thérapie cognitive et comportementale — l'alliance thérapeutique, c'est-à-dire la relation de collaboration entre le patient et le thérapeute visant des objectifs communs dans la lutte contre la maladie. On le voit, la présente analyse conduit à mettre l'accent en particulier sur le sophisme *post hoc*, qui constitue le point faible dans le raisonnement du patient, mais dont les instances répétées, engendrées par l'apophénie, constituent véritablement la brique élémentaire de la construction délirante.

Le présent modèle possède également nombre d'affinités avec les approches qui sont à la base des thérapies cognitives de la schizophrénie (Kingdon & Turkington, 1994 ; Kingdon & Turkington, 2005 ; Chadwick *et al.*, 1996 ; Beck & Rector, 2000). Dans ce type d'approche, le thérapeute s'attache à réduire progressivement le degré de croyance du patient en ses idées délirantes polythématiques. À cette fin, le thérapeute suggère au patient, dans un esprit de dialogue d'inspiration socratique, d'élaborer des hypothèses de remplacement alternatives ; il lui enseigne également la démarche qui consiste à rechercher les éléments susceptibles de confirmer ou d'infirmer ses propres hypothèses, ainsi qu'à élaborer *d.* L'apport de la présente analyse par rapport à la thérapie cognitive de la schizophrénie est susceptible de se manifester de plusieurs façons. Il est utile ainsi de préciser, pour le clinicien, quel pourrait être un tel apport, et de fournir également un cadre spécifique dans lequel le présent modèle pourra être testé. La distinction de différents niveaux dans l'élaboration des délires permet tout d'abord de distinguer entre les différentes hypothèses correspondant aux conclusions des arguments primaires, secondaires, tertiaires et quaternaires. Le degré de croyance associé à chacun de ces niveaux d'hypothèses pourra ainsi être évalué séparément, permettant

notamment d'apprécier ainsi à quel niveau se situe le degré de conviction le plus fort. De même, chacune des conclusions des arguments primaires, secondaires, tertiaires ou quaternaires, pourra être testée (confirmée/infirmée) et donner lieu à la construction d'hypothèses alternatives (David Kingdon, communication personnelle). Par exemple, au niveau des arguments primaires, on pourra considérer la croyance selon laquelle le présentateur a dit en T_2 : « Il ne faut pas boire ! » *parce que* le patient a bu un apéritif en T_1 ; cette hypothèse pourra ainsi donner lieu à une recherche de preuves, puis confrontée à une hypothèse alternative telle que : le présentateur a dit en T_2 : « Il ne faut pas boire ! » *parce que* le script de l'émission le prévoyait. De même, au niveau des arguments tertiaires, l'hypothèse selon laquelle la télévision parle du patient pourra faire l'objet d'une recherche de preuves, etc.

En second lieu, l'intérêt pour le clinicien de la présente approche réside dans le fait qu'elle permet de fournir au patient une explication alternative globale des phénomènes anormaux qu'il subit. La construction délirante du patient constitue, on l'a vu, une théorie qui lui permet d'expliquer l'ensemble des phénomènes anormaux vécus par lui. On peut supposer, à cet égard, que le fait pour le patient de disposer d'une théorie satisfaisante pour expliquer l'ensemble des phénomènes anormaux qu'il subit est susceptible également de jouer un rôle important dans la *maintenance* de son système délirant. Dans ce contexte, la présente analyse permet de présenter au patient une théorie explicative alternative, fondée sur l'apophénie et les différents niveaux de raisonnement qui en résultent. Cette théorie se distingue de la théorie explicative à laquelle le patient est habituellement confronté (selon le point de vue elliptique commun, celui-ci est « fou ») et s'avère moins stigmatisante puisque le raisonnement qui conduit aux délires y est notamment considéré comme normal. Pour cette raison, on peut supposer que le patient pourrait davantage être disposé à adhérer à la présente théorie alternative, en tant qu'explication globale des phénomènes anormaux qu'il subit.

On l'a vu, le présent modèle s'accorde de manière fondamentale avec celui développé par Brendan Maher (1974 ; 1988 ; 1999), basé sur le fait que les délires résultent d'une interprétation essentiellement normale des phénomènes anormaux vécus par le patient. La présente analyse précise également par rapport au modèle de Maher que l'apophénie (éventuellement associée à des hallucinations) constitue une perception anormale qui suffit pour donner naissance aux idées délirantes polythématiques rencontrées dans la schizophrénie. Il a été ainsi opposé, on l'a vu, au modèle de Maher qu'il ne permettait pas de rendre compte du fait que les délires peuvent également prendre place dans des conditions apparemment normales, en particulier chez un patient qui ne souffre pas d'hallucinations. Mais le présent modèle indique que de telles conditions ne sont pas normales, puisque l'apophénie se trouve présente chez un tel patient. Cette dernière conduisant à des perceptions anormales, le facteur essentiel décrit par Maher à l'origine des idées délirantes se trouve donc bien présent. En second lieu, le présent

modèle apporte également des éléments de réponse par rapport à la seconde objection, formulée à l'encontre du modèle de Maher par Davies et Coltheart (2000), selon laquelle il ne permet pas de décrire comment les croyances délirantes sont adoptées et maintenues malgré leur nature invraisemblable. Le présent modèle, cependant, s'attache tout d'abord à décrire étape par étape le type de raisonnement qui conduit à l'adoption des délires polythématiques. Par sa structure, ce type de raisonnement apparaît essentiellement normal. Il procède en effet par l'énumération d'un certain nombre d'instances, puis par généralisation et enfin par interprétation. Le présent modèle apporte également, ce me semble, une réponse quant à la critique de Davies et Coltheart par rapport au modèle de Maher, qui reprochent à celui-ci de ne pas décrire comment les croyances délirantes sont maintenues dans le système de pensée du patient, malgré leur nature invraisemblable. Dans le présent modèle, on l'a vu, c'est le fait que de nouvelles instances soient générées chaque jour qui explique que les croyances sont maintenues. Car lorsque les croyances délirantes sont installées dans le réseau de croyances du patient à l'issue de la phase de leur formation, elles sont ensuite maintenues parce que l'apophénie continue de générer chaque jour¹⁶ de nouvelles instances d'argument délirants primaires. Ces dernières viennent, dans l'esprit du patient, *confirmer* les conclusions des arguments délirants au niveau secondaire, tertiaire et quaternaire, déjà établies au stade de la formation des idées délirantes. De ce point de vue, il n'y a pas dans le présent modèle de différence essentielle dans la façon dont s'opèrent la formation et la maintenance des idées délirantes. Car on l'a vu, la brique élémentaire de la construction délirante est constituée ici par les instances d'arguments délirants primaires, engendrées par l'apophénie. Et ces instances qui concourent à la formation des idées délirantes, assurent également quotidiennement leur maintenance, en confirmant les conclusions des arguments secondaires, tertiaires et quaternaires déjà établies au stade de la formation des idées délirantes¹⁷.

Enfin, le modèle qui vient d'être décrit apporte, ce me semble, par rapport au modèle de Maher, un élément qui se révèle nécessaire dans le cadre d'un modèle explicatif des délires polythématiques. Cet élément consiste en une réponse à la question de savoir *pourquoi* le contenu des idées délirantes dans la schizophrénie s'identifie le plus souvent avec les délires de référence, de télépathie, d'insertion de pensée, d'influence et de contrôle. Ainsi que cela a été exposé, la réponse fournie par le présent modèle est qu'un mécanisme de même nature, fondé sur le sophisme *post hoc*, conduit à l'élaboration de

16. Comme le suggère un expert anonyme, il conviendrait de quantifier précisément la fréquence de ces instances. Cela pourrait être effectué dans une étude séparée.

17. Ces éléments de réponse par rapport à la façon dont s'opère la maintenance des délires polythématiques demandent à être complétés, en particulier en ce qui concerne la façon dont s'opère la mise en cohérence des conclusions des arguments délirants quaternaires avec le reste des croyances du patient. Une telle analyse, qui nécessite un travail ultérieur, dépasse toutefois la portée de la présente étude.

ces différents thèmes délirants. Dans les arguments délirants primaires, de référence, de télépathie ou d'influence, un événement interne au patient précède un événement externe. Et dans le cas d'un argument délirant primaire de contrôle, cette structure est simplement inversée : c'est un événement extérieur qui précède un événement de la vie interne du patient.

On le voit finalement, l'analyse qui précède permet de justifier et de renforcer le modèle initial de Maher. Dans ce contexte, on peut observer qu'une des conséquences du présent modèle est que la seule apophénie, associée à un raisonnement normal, se révèle suffisante pour donner lieu à l'émergence et à la maintenance d'un système délirant¹⁸.

Références

- Bayne, Tim & Elisabeth Pacherie. « In Defense of the Doxastic Conception of Delusions », *Mind and Language*, vol. 20-2, 2005, pp. 163-88.
- . « Experience, Belief, and the Interpretive Fold », *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, vol. 11-1, 2004, pp. 81-86.
- Beck, Aaron. « Delusions : A Cognitive Perspective », *Journal of Cognitive Psychotherapy*, vol. 16, n° 4, 2002, p. 455-468.
- Beck, Aaron & Neil Rector. « Cognitive Therapy of Schizophrenia : A New Therapy for the New Millenium », *American Journal of Psychotherapy*, vol. 54, n° 3, 2000, p. 291-300.
- Bentall, Richard & Sue Kaney. « Content Specific Information Processing in Persecutory Delusions : an Investigation Using the Emotional Stroop Test », *British Journal of medical Psychology*, vol. 62, 1989, p. 355-364.
- Bentall, Richard, P. Kinderman & S. Kaney. « Self, Attributional Processes and Abnormal Beliefs : Towards a Model of Persecutory Delusions », *Behaviour Research and Therapy*, vol. 32, 1994, p. 331-341.
- Bortolotti, Lisa. « Delusions and the Background of Rationality », *Mind and Language*, 20-2, 2005, p.189-208.
- Bressan, Paola. « The Connection Between Random Sequences, Everyday Coincidences, and Belief in the Paranormal », *Applied Cognitive Psychology*, vol. 16, 2002, p. 17-34.
- Brugger, Peter. « From Haunted Brain to Haunted Science : A Cognitive Neuroscience View of Paranormal and Pseudoscientific Thought », dans *Hauntings and Poltergeists : Multidisciplinary Perspectives*, J. Houran & R. Lange (eds), North Carolina, McFarland, 2001.
- Brundage, B.E. « What I Wanted to Know but Was Afraid to Ask », *Schizophrenia Bulletin*, vol. 9, 1983, p. 583-585.
- Campbell, John. « Rationality, Meaning, and the Analysis of Delusion », *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, vol. 8-2/3, 2001, p. 89-100.
- Chadwick, Paul, M. Birchwood & P. Trower. *Cognitive Therapy for Delusions, Voices and Paranoia*, Chichester, Wiley, 1996.
- Chapman, L. J. et J. P. Chapman. *The Genesis of Delusions*, dans T. F. Oltmanns, B.A. Maher (eds), *Delusional Beliefs*, New York, Wiley, 1988, p. 167-183.

18. Je remercie deux experts anonymes de *Philosophiques* pour leurs commentaires très utiles concernant une version précédente de cet article.

- Clarke, Isabel. « Madness and Mysticism : Clarifying the Mystery », *Network : The Scientific and Medical Network Review*, vol. 72, 2000, p. 11-14.
- Conrad, K. *Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns*, Stuttgart, Thieme, 1958.
- Davies, M., M. Coltheart, R. Langdon & N. Breen. « Monothematic Delusions : Towards a Two-Factor Account », *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 8-2, 2001, p. 133—158.
- Davies, Martin & Max Coltheart. « Introduction : Pathologies of Belief », *Mind and Language*, vol. 15, 2000, p. 1-46.
- Ellis, Albert. *Reason and Emotion in Psychotherapy*, New York, Lyle Stuart, 1962.
- Engel, Pascal. « Peut-on parler de croyances délirantes ? », dans J. Chemouni, dir. *Clinique de l'intentionnalité*, In-Press, Paris, 2001, p. 157-173.
- Faucher, Luc, « Philosophie psychopathologique : un survol », *Philosophiques*, vol. 33, n° 1, 2006, 3-18.
- Fear, Christopher & David Healy. « Probabilistic Reasoning in Obsessive-Compulsive and Delusional Disorders », *Psychological Medicine*, vol. 27, 1997, p. 199-208.
- Fowler, David, P. Garety & E. Kuipers. *Cognitive Behaviour Therapy for Psychosis : Theory and Practice*, Chichester, Wiley, 1995.
- Garety, Philippa, D. Hemsley & S. Wessely. « Reasoning in Deluded Schizophrenic and Paranoid Patients », *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 179, 1991, p. 194-201.
- Garety, Philippa & David Hemsley. *Delusions : Investigations into the Psychology of Delusional Reasoning*, Maudsley Monograph, Psychology Press, 1994.
- Garety, Philippa, E. Kuipers, D. Fowler, D. Freeman & P. Bebbington. « A Cognitive Model of the Positive Symptoms of Psychosis », *Psychological Medicine*, vol. 31, 2001, p. 189-195.
- Hemsley, David. « Disorders of Perception and Cognition in Schizophrenia », *Revue européenne de psychologie appliquée*, vol. 42, n° 2, 1992, p. 105-114.
- Jonas, E., S. Schulz-Hardt, D. Frey & N. Thelen « Confirmation Bias in Sequential Information Search after Preliminary Decisions : an Expansion of Dissonance Theoretical Research on Selective Exposure to Information », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 80, 2001, p. 557-571.
- Kaney, Sue & Richard Bentall. « Persecutory Delusions and Attributional Style », *British Journal of Medical Psychology*, vol. 62, 1989, p. 191-198.
- Kaney, Sue, M. Wolfenden, M. E. Dewey & R. P. Bentall. « Persecutory Delusions and Recall of Threatening and Non-Threatening Propositions », *British Journal of Clinical Psychology*, vol. 31, 1991, p. 85-87.
- Kingdon, David & Douglas Turkington. *Cognitive-behavioural Therapy of Schizophrenia*, New York, Guilford, 1994.
- Kingdon, David & Douglas Turkington. *Cognitive Therapy of Schizophrenia*, New York, London, Guilford, 2005.
- Maher, Brendan. « Delusional Thinking and Perceptual Disorder », *Journal of Individual Psychology*, vol. 30, 1974, p. 98-113.
- . « Anomalous Experiences and Delusional Thinking : the Logic of Explanations », dans *Delusional Beliefs*, T. F. Oltmanns & B. A. Maher (eds), New York, Wiley, 1988, p. 15-33.
- . « Anomalous Experience in Everyday Life : Its Significance for Psychopathology », *The Monist*, vol. 82, 1999, p. 547-570.

- Martin, Bruce. « Coincidences : Remarkable or Random ». *Skeptical Inquirer*, vol. 22, n° 5, 1998, p. 23-27.
- Nickerson, Raymond. « Confirmation Bias : A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises », *Review of General Psychology*, vol. 2, 1998, p. 175-220.
- Pacherie, E., M. Green et T. Bayne. « Phenomenology and Delusions : Who Put the 'Alien' in Alien Control ? », *Consciousness and Cognition*, vol. 15, 2006 p. 566-577.
- Sass, Louis. *The Paradoxes of Delusion : Wittgenstein, Schreber and the Schizophrenic Mind*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994.
- Schneider, Carl. *Die Psychologie der Schizophrenen*, Leipzig, Thieme, 1930.
- Spitzer, Manfred. « A Neurocomputational Approach to Delusions », *Comprehensive Psychiatry*, vol. 36, 1995, p. 83-105.
- Stanton, Biba & Anthony David. « First-Person Accounts of Delusions », *Psychiatric Bulletin*, vol. 24, 2000, p. 333-336.
- Stephens, Lynn & George Graham. « Reconcevoir le délire », *Philosophiques*, vol. 33, n° 1, 2006, p. 183-196.
- Stone, Tony & Andrew Young, « Delusions and Brain Injury : the Philosophy and Psychology of Belief », *Mind and Language*, vol. 12, 1997, p. 327-364.
- Young, Andrew. « Delusions », *The Monist*, vol. 82, 1999, p. 571-589.

Hommage à Joseph Nicolas Kaufmann

Renée Bilodeau

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000438ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000438ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Bilodeau, R. (2008). Hommage à Joseph Nicolas Kaufmann. *Philosophiques*, 35 (2), 477–482. <https://doi.org/10.7202/000438ar>

Hommage à Joseph Nicolas Kaufmann

RENÉE BILODEAU

Faculté de philosophie Université Laval

renee.bilodeau@fp.ulaval.ca

Tous ceux qui ont connu J.-Nicolas Kaufmann (1941-2002) regrettent qu'il nous ait quittés si tôt. Sa mort tragique a abrégé une vie pleine d'une passion, d'une curiosité et d'une énergie hors du commun. Fréquenter Kaufmann, c'était l'entendre nous soumettre le paradoxe de Newcomb au détour d'un couloir, intrigué qu'il était de savoir si nous comptions au nombre des « one-boxers » ou des « two-boxers »; c'était apercevoir une étincelle rieuse au fond de ses yeux bleus lorsqu'il s'amusait de la propension aux artifices techniques à laquelle cédait tel auteur (« si vous n'avez rien à dire, formalisez-le! »); c'était encore s'attarder avec lui en fin de soirée quand après des heures de discussions abstraites lui venait l'envie de nous expliquer comment on s'y prend pour cultiver des endives...

J'ai fait la connaissance de Kaufmann au colloque *Science et idéologie* qu'a tenu la SPQ à Trois-Rivières en 1980. La communication qu'il avait livrée, « La théorie de l'idéologie dans la perspective de la sociologie critique de l'École de Francfort », était fine, dense, habile. Cependant, autant que par son contenu, elle provoquait l'intelligence par l'enthousiasme et la générosité qui la portaient. Ces qualités intellectuelles et morales pressenties au premier contact ne se sont jamais démenties au fil des quelque vingt années pendant lesquelles j'ai travaillé avec lui, comme doctorante au début et comme collègue ensuite. Il fut un directeur de thèse ouvert, rigoureux et disponible. Nos intuitions étaient pourtant largement divergentes. Je rédigeais une thèse sur la philosophie de l'action de Donald Davidson alors que ses sympathies allaient du côté des néo-wittgensteiniens, opposants résolus à l'utilisation du modèle causal pour l'explication de l'action. Il n'essaya jamais de me convertir à son point de vue. Au contraire, l'intérêt nourri qu'il témoigna pour le déroulement de mes recherches et les commentaires perspicaces et pertinents par lesquels il alimenta mes réflexions favorisèrent l'éclosion progressive de positions qui me furent propres. Mes collègues étudiants d'alors étaient d'ailleurs unanimes à vanter la chaleur de son accueil, sa bienveillance, le don qu'il avait de nous mettre à l'aise et de nous encourager à pousser le questionnement, son goût des idées nouvelles, sa vivacité d'esprit, son érudition. Il était pour chacun une source inépuisable de stimulation et de motivation.

Un regard au parcours intellectuel de Kaufmann nous le dévoile du reste animé d'une soif de tout lire et de tout connaître, non seulement en philosophie mais tout autant en psychologie ou en économie, en littérature, en architecture, en musique et en peinture. Il peignait en outre à ses heures et jouait du violon sur cet instrument cher à son cœur que lui avait légué sa mère. Formé

en philosophie à l'Université de Louvain, il rédigea une thèse de doctorat intitulée *La structure profonde de l'action* dans laquelle il proposa un examen critique des concepts méthodologiques de « structure » et de « fonction » dans la théorie structurelle-fonctionnelle de l'action de Talcott Parsons. Cette question de l'explication de l'action est sans contredit le fil conducteur des recherches nombreuses et diversifiées auxquelles il se consacra. À la fois séduit par l'étude des critères de scientificité d'un Carl Hempel ou par l'analyse de la causalité de John L. Mackie et sceptique quant à l'exportation des exigences méthodologiques des sciences de la nature vers les sciences humaines, il a cherché à repenser les problèmes de la rationalité et de la normativité en tenant compte des considérations développées aussi bien par les empiristes logiques que par Ludwig Wittgenstein, Jürgen Habermas et Edmund Husserl. Son intuition de base était que le langage de l'action était nomologiquement stérile et ne pouvait servir ni à expliquer ni à prédire le comportement¹. Cependant, loin de le conduire à en récuser l'usage en sciences humaines, cette constatation l'a plutôt amené à faire valoir que celles-ci devaient reconnaître l'importance des tâches pratiques qui leur sont spécifiques et se constituer comme sciences de l'action. Au lieu de se concentrer sur la poursuite de résultats théoriques, elles devaient donc viser à favoriser la prise de décision et l'orientation de l'agir. Dans le cadre d'une telle entreprise, il appelait la philosophie à procéder au travail préalable de reconstruction systématique du langage de l'action afin que celui-ci puisse être employé à la résolution de problèmes normatifs.

La conviction de Kaufmann était que le langage de l'action ne sert pas à décrire des actions et à les relier causalement, mais au contraire à les identifier en regard des règles qui prévalent dans un contexte, à les évaluer, et à les imputer à des personnes qui exercent leur libre arbitre et sont porteuses aussi bien de droits que de responsabilités. On ne s'étonnera pas que ce jugement l'ait tôt amené à se pencher sur la question des fondements de l'éthique et de la théorie de la décision. Il poursuivit ses réflexions à ce sujet selon deux axes principaux. Il s'interrogea d'abord sur la notion de rationalité qui est à l'œuvre dans les théories du choix rationnel. Celles-ci procèdent, en effet, en présupposant que les préférences (désirs) des agents répondent à des contraintes de cohérence (elles sont ordonnées de façon transitive) et que ses probabilités espérées (croyances) sont non contradictoires. Or, non seulement ces postulats de rationalité ne sont-ils jamais testés empiriquement, mais même si on constate qu'ils sont régulièrement violés par les agents², on ne se demande guère en quoi consisterait une expérience qui aurait pour résultat d'établir leur non-viabilité. Dans la mesure où la théorie de la décision possède une dimension normative, il est pourtant de toute première importance

1. cf. « Philosophie analytique de l'action et fondements normatifs des sciences de l'homme », *Dialogue*, 23 (1), 3-35, 1984.

2. Ainsi que l'ont montré les expériences de Kahnemann, Tverski et Slovic notamment.

de clarifier ce qui nous incite à penser que ces principes sont bel et bien constitutifs de la rationalité des agents et à regarder de plus près si d'autres normes de rationalité ne seraient pas plus adéquates.

La seconde question sur laquelle reviennent presque tous les textes de Kaufmann sur la théorie de la décision est celle de savoir s'il suffit d'agir rationnellement pour agir moralement³. La théorie standard de la maximisation de l'utilité espérée stipule qu'une action est rationnelle si elle satisfait de façon optimale les préférences d'un agent compte tenu des croyances de ce dernier relativement aux contraintes que pose la situation. D'après cette définition, imposer des limites à la satisfaction de ses préférences subjectives et de ses intérêts égoïstes paraît irrationnel. Le contractualisme de David Gauthier tend toutefois à montrer que la conception maximisante de la rationalité peut être enrichie d'un principe de concession minimax de manière à permettre la coopération rationnelle. Cette suggestion représente, selon Kaufmann, un pas dans la bonne direction. Elle demeure néanmoins insuffisante lorsqu'il s'agit d'expliquer la coopération au niveau de l'action collective ou de résoudre les questions de justice intergénérationnelle. Bien que Gauthier cherche à comprendre la possibilité de coopération entre les membres d'un groupe en ayant recours à une disposition à respecter l'entente ou à faire défection suivant ce à quoi l'agent s'attend de ses partenaires, le cadre de l'interaction dyadique des agents individuels qu'il s'est donné l'empêche de saisir le fonctionnement d'un contrat social qui prévaut à l'échelle d'une communauté. Davantage qu'aux théories de la décision, c'est finalement à la théorie de l'action communicationnelle de Habermas, qui constitue elle-même un approfondissement des thèses de Parsons, que Kaufmann préconise de revenir pour résoudre le problème de la coordination des actions dans un système d'interactions complexes.

Durant les dernières années de sa vie, Kaufmann s'est intéressé tout particulièrement à la philosophie de l'esprit, au cognitivisme et à ce que la phénoménologie, surtout celle de Husserl, pouvait apporter aux débats dans ces domaines. Dans l'inédit sur lequel s'ouvre ce volume, « Le programme de naturalisation en philosophie de l'esprit », il entend illustrer que le projet de construction d'une théorie naturalisée de l'esprit, qui est largement dominant en ce début de *xxi*^e siècle, ignore trop souvent les aspects structurel et dynamique des expériences intentionnelles et, de ce fait, sous-estime nombre de difficultés mises en lumière par la phénoménologie. À partir d'une critique du représentationnalisme de Dretske, Kaufmann montre qu'en dépit de ses objectifs avoués, celui-ci ne traite pas des caractéristiques phénoménales de l'expérience perceptive. Pire, Dretske s'interdit une analyse adéquate de la perception en excluant d'entrée de jeu la dimension de la proprioception, ce qui l'empêche d'entrevoir le lien étroit qui unit nécessairement toute expérience

3. Un article paru en 1987 dans *Dialogue* (26 (4), 715-729) porte d'ailleurs le titre « Suffit-il d'agir rationnellement pour agir moralement ? ».

perceptive à des sensations corporelles. Dans le but d'élucider la question de savoir si les états mentaux, l'intentionnalité et la conscience s'inscrivent dans le monde naturel de la façon dont le prétendent les naturalistes, Kaufmann insiste sur l'importance d'examiner si les exigences d'homogénéité conceptuelle, d'unité méthodologique et d'enchâssement nomologique qui fondent le naturalisme sont compatibles avec les données de la phénoménologie à propos des expériences intentionnelles.

Ainsi que ces brèves remarques en témoignent, l'œuvre de Kaufmann comporte de nombreuses facettes qui s'articulent autour de préoccupations relatives à la compréhension de l'action. Les textes des auteurs qui ont collaboré à ce recueil se veulent une illustration de la richesse et de la diversité de son travail. Chacun reprend un thème qui lui était cher. Certains sont directement arrimés aux thèses qu'il a soutenues, tandis que d'autres développent des considérations qu'il aurait volontiers discutées s'il était encore parmi nous. Dans le premier article, « Relier la conscience phénoménale et éliminer le fossé explicatif », Maria Clara Dias procède d'une critique adressée à Chalmers par Kaufmann⁴ pour défendre l'idée qu'il n'existe aucun fossé entre les explications physicalistes et la conscience phénoménale. Selon Kaufmann, Chalmers pourrait combler le fossé explicatif ainsi qu'il le prétend s'il réussissait à montrer qu'un concept de conscience fonctionnellement défini est systématiquement corrélé au concept de conscience phénoménale, entreprise que Kaufmann juge peu prometteuse. En s'appuyant sur les thèses de Tye, Dias cherche à établir, à l'inverse, que les propriétés liées à « l'effet que cela fait » peuvent avoir une efficace causale dans la chaîne menant à nos manifestations comportementales et, conséquemment, peuvent elles aussi être définies fonctionnellement. Dans une telle optique, un *quale* est une représentation non conceptuelle de changements physiques qui est susceptible de servir d'input à certains processus cognitifs ayant pour output des états intentionnels pourvus d'un contenu propositionnel (désirs et croyances). Les expériences phénoménales pourraient de la sorte être expliquées en relation étroite avec les sensations corporelles.

Olivier Roy, dans « Intentions rationnelles et acceptations en délibération », s'attaque à la question de savoir comment justifier les réquisits normatifs imposés sur les intentions que peut rationnellement former un agent. Les intentions d'un agent ne sont, en effet, considérées rationnelles que dans la mesure où elles sont cohérentes les unes avec les autres, agglomératives, consistantes avec les croyances d'arrière-fond, et où elles respectent le principe de cohérence moyens-fin. Pour nombre de philosophes de l'action, la meilleure façon de rendre compte de ces contraintes est de faire dériver la rationalité pratique de la rationalité théorique. Connue sous le nom de cognitivisme, cette

4. « A Problemática da Consciência e a Lacuna Explicativa », *Princípios. Revista de Filosofia*, 6 (7), 87-120, 1999.

théorie mise sur la notion de croyance pour expliquer la rationalité des intentions : les intentions impliqueraient les croyances (ce qu'« implique » signifie ici varie selon les auteurs), et les croyances étant soumises à des contraintes de cohérence, les intentions doivent se conformer à celles-ci faute de quoi le système cognitif de l'agent sera incohérent. Les diverses formes de cognitivisme se heurtent néanmoins à de nombreuses objections pragmatiques en raison des liens tantôt trop étroits, tantôt trop relâchés, qu'elles établissent entre intentions et croyances. En suggérant de remplacer le concept de croyance par celui d'acceptation en délibération, Roy met de l'avant un « pragmatisme hybride » dont il montre qu'il peut justifier chaque réquisit normatif imposé aux intentions tout en prenant en considération le fait que nous sommes des agents disposant de ressources et d'un temps limités. Le pragmatisme hybride aurait également comme avantage sur les théories rivales d'offrir une explication simple du processus par lequel les intentions parviennent à influencer le raisonnement pratique.

Dans « Sélection rationnelle », Jocelyne Couture, cherche à mettre en évidence que la conception de la rationalité maximisante adoptée par la théorie du choix rationnel a pour conséquence de présenter comme des choix sociaux justifiés ce qui se révèle être des choix reposant sur une sélection des pratiques et des institutions sociales, de même que sur une sélection des individus en fonction de leur capacité à agir efficacement dans un contexte donné. L'auteur ne conteste pas que la théorie du choix rationnel puisse avoir une valeur explicative. Elle insiste plutôt sur l'idée que si cette théorie entend aussi se proposer comme une théorie normative acceptable, elle ne peut continuer à exclure pour des raisons méthodologiques toute comparaison entre les utilités relatives des agents rationnels. En effet, en exigeant des individus qu'ils effectuent un choix entre diverses options ouvertes dans un contexte déterminé, la théorie du choix rationnel prend d'avance position sur les options qui sont admissibles dans ce contexte. De la sorte, elle est à même de conclure que deux agents qui préfèrent une certaine option à toutes les autres maximisent chacun leur utilité si leur choix se réalise. Pourtant, les contraintes établies par les options offertes sont telles que l'un de ces individus est susceptible d'obtenir une utilité appréciablement plus grande que l'autre selon que l'une des options proposées correspond ou non à ce que chacun préférerait dans une situation plus large. Comme le remarque Couture, ignorer les contraintes liées au contexte du choix équivaut, dans une perspective normative, à assimiler ce qui est à ce qui doit être.

L'article de Stéphane Courtois, « Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach ? », entend démontrer que l'éthique de la discussion est une forme de cognitivisme moral en ce sens que Habermas entérine l'idée que les jugements moraux et les énoncés normatifs ont une valeur de vérité, qu'ils ne sont pas simplement évalués, ainsi que le soutient Gordon Finlayson, en fonction de leur justesse normative. Pour Courtois, il est primordial de reconnaître cette caractéristique aux énoncés moraux faute de quoi

ils deviennent vulnérables au problème de Frege-Geach, à savoir qu'il est impossible de rendre compte de leur utilisation dans des raisonnements formellement valides. Ce serait parce qu'il assimile cognitivisme moral et descriptivisme moral que Finlayson ne pourrait apercevoir le bien-fondé du point de vue de Habermas. Le descriptivisme fait valoir que le rôle des énoncés moraux est de décrire des faits, c'est-à-dire d'attribuer certaines propriétés (être bon, être juste, être obligatoire, etc.) à certains objets (les agents, les actions, les institutions, etc.). Or, cette thèse est refusée par Habermas, lequel insiste sur l'idée que le contenu des énoncés moraux n'est pas évalué en fonction de leur adéquation avec les faits mais d'après un critère de justesse normative. Pour Courtois, une telle norme de justesse du contenu est parfaitement compatible avec l'affirmation selon laquelle certaines caractéristiques des raisonnements moraux peuvent, quant à elles, être évaluées grâce à un critère de vérité.

Finalement, le texte « Sur le réalisme des *Recherches Logiques* » vise à mettre en lumière que le Husserl des *RL* n'est pas le penseur idéaliste qu'imaginent plusieurs interprètes sur la base d'une trop longue fréquentation de la phénoménologie transcendantale. Afin d'établir cette thèse, Jimmy Plourde entreprend d'abord une caractérisation de diverses formes de réalisme et d'idéalisme de manière à clarifier en quel sens Husserl se rattache à l'une ou l'autre de ces traditions. Il définit dans cette optique trois sortes de réalisme, deux de nature ontologique et le troisième de nature épistémologique, chacune ayant sa contrepartie idéaliste. C'est à un type d'idéalisme selon lequel aucune chose n'est telle qu'elle est indépendamment d'une représentation que l'on a tendance à associer Husserl lorsqu'on le suppose partisan de l'idéalisme transcendantal. Or, une étude du lien unissant objectivité et subjectivité fondatrice dans les *RL* autorise à conclure que Husserl rejetait la thèse de la primauté de la conscience. À cette époque, en effet, il considérait que les conditions de possibilité de la vérité et de la science sont d'ordre logique, non noétique. La phénoménologie n'a pas pour fonction de rendre compte de la possibilité et de l'objectivité de la vérité ou de l'être, mais de notre connaissance de ceux-ci. Une lecture patiente des *RL* permet ainsi à Plourde d'illustrer que Husserl adhère explicitement aux trois formes de réalisme qu'il a distinguées, et ceci, aussi bien à propos de la réalité physique qu'en ce qui concerne le monde idéal des sens, des règles de la logique et des entités mathématiques.

Critique du programme de naturalisation en philosophie de l'esprit

J. Nicolas Kaufmann

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000439ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000439ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Kaufmann, J. N. (2008). Critique du programme de naturalisation en philosophie de l'esprit. *Philosophiques*, 35 (2), 483–512.
<https://doi.org/10.7202/000439ar>

Résumé de l'article

La naturalisation est la tendance à la mode dans les travaux sur l'esprit et la conscience. Comment est-il possible de donner une explication naturaliste de la conscience sans en nier tout aspect phénoménal, expérientiel et intentionnel? J'aborderai cette question à travers l'exemple des théories de Dretske. Après avoir procédé à un examen des thèses représentationnalistes dont se réclame celui-ci, je mettrai en lumière que la principale faille de sa position est l'absence totale d'une caractérisation de la structure des états intentionnels/représentationnels, qu'il s'agisse de la perception (présentation) ou de la présentification intuitive. Je conclurai cette réflexion en indiquant une série de difficultés que doit affronter le programme de naturalisation de la conscience pour peu qu'il prenne au sérieux ce que révèlent les analyses phénoménologiques de la conscience et de l'intentionnalité.

Critique du programme de naturalisation en philosophie de l'esprit

J. NICOLAS KAUFMANN

RÉSUMÉ. — La naturalisation est la tendance à la mode dans les travaux sur l'esprit et la conscience. Comment est-il possible de donner une explication naturaliste de la conscience sans en nier tout aspect phénoménal, expérientiel et intentionnel ? J'aborderai cette question à travers l'exemple des théories de Dretske. Après avoir procédé à un examen des thèses représentationnalistes dont se réclame celui-ci, je mettrai en lumière que la principale faille de sa position est l'absence totale d'une caractérisation de la structure des états intentionnels/représentationnels, qu'il s'agisse de la perception (présentation) ou de la présentification intuitive. Je conclurai cette réflexion en indiquant une série de difficultés que doit affronter le programme de naturalisation de la conscience pour peu qu'il prenne au sérieux ce que révèlent les analyses phénoménologiques de la conscience et de l'intentionnalité.

ABSTRACT. — "Naturalization" is the game in town in the science of mind and consciousness. How is it possible to give a naturalistic account of consciousness without simply denying its phenomenal, experiential and intentional component ? I address this question by examining Dretske's representationalist theses, showing that their main defect is the absence of any characterization of the structure of intentional/representational states, be it perception (presentation) or intuitive presentification. I conclude these considerations by indicating a series of difficulties a programme of "naturalizing" consciousness has to confront when taking seriously what is shown by phenomenological analyses of consciousness and intentionality.

Qu'il s'agisse du programme de la naturalisation en philosophie de l'esprit d'un Dretske, Kim ou Tye (pour ne mentionner que des représentants en philosophie cognitive qui présentent une argumentation proprement philosophique), il est manifeste que ces philosophes doivent aujourd'hui affronter la phénoménologie d'un Husserl ou d'un Merleau-Ponty. Les raisons sont évidentes. En effet, à partir du moment où l'on prétend rendre compte, d'un point de vue naturaliste, de l'intentionnalité (Dretske, 1995, chapitre 1, 2000, partie 3), de la conscience phénoménale (Tye, 1991, chapitre 5 ; 1995, chapitres 1, 4 et 6), de la conscience corporelle ou du problème traditionnel de la relation âme-corps (Kim, 1993, sections 4, 6, 10, 13, 16 ; 1998), cette confrontation devient inévitable du fait que la phénoménologie se présente comme une théorie philosophique de la conscience dont la caractéristique centrale est l'intentionnalité. Or, Dretske est explicite sur ce point : la théorie représentationnaliste et naturaliste de l'esprit qu'il propose doit rendre compte des caractéristiques centrales de l'intentionnalité ; elle doit particulièrement rendre compte des données de l'expérience perceptive. C'est précisément sur ce terrain que les contributions remarquables des phénoménologues, principalement

de Husserl et de Merleau-Ponty, peuvent être exploitées pour montrer que les naturalistes ne parviennent pas à rendre compte des faits fondamentaux que la phénoménologie a mis en évidence, du moins si l'on se contente des théories naturalistes dans leur forme actuelle. Je tenterai de démontrer cette faille principalement dans le traitement naturaliste qu'offre Dretske de l'expérience perceptive. Certaines conclusions de cet examen pourront également être appliquées à d'autres naturalistes.

Je prétends démontrer dans cet article que les données supposément phénoménologiques et pertinentes à l'intentionnalité que Dretske tente d'expliquer ne correspondent pas aux données que les analyses phénoménologiques de l'intentionnalité de Husserl ont articulées dans le moindre détail. Je dois signaler au départ que la majorité des auteurs dans le camp de la philosophie analytique et des sciences cognitives qui traitent de l'intentionnalité de la conscience et d'autres thèmes dont se réclament les phénoménologues ne font aucune référence aux études et aux textes de Husserl, et que les auteurs que Dretske lui-même mentionne dans la section consacrée à l'intentionnalité sont des auteurs qui occupent une place tout à fait secondaire dans la littérature phénoménologique (Miller, Christensen). Dretske et les autres analystes devraient savoir que l'« expérience intentionnelle de la conscience » fut la cible principale des analyses phénoménologiques auxquelles Husserl s'est consacré durant toute sa vie, depuis les *Logische Untersuchungen* (*Recherches logiques*) jusqu'à la *Krisis*. De grandes parties de son travail ont été consacrées à des analyses minutieuses des expériences intentionnelles conscientes en tant qu'elles sont représentationnelles (en un sens très général, qui reste encore à préciser), de même qu'à la série des modalités importantes de ces expériences. La phénoménologie husserlienne se conçoit explicitement comme une « science de la conscience » en accord avec le sous-titre de l'ouvrage majeur de Wilhelm Wundt (1890/1973), le premier maître de Husserl en matière de philosophie. On peut être perplexe de constater que les toutes dernières contributions à la science de la conscience, tels les livres de Hameroff *et al.*, eds. (1996, 1998), *Towards a Science of Consciousness* (deux volumes de 750 pages chacun), contiennent à peine une référence à Husserl, une mention indirecte en citant Montero, un auteur tout à fait marginal en phénoménologie. Dans le livre de Block *et al.*, ed. (1997), *The Nature of Consciousness, Philosophical Debates*, il n'y a aucune référence à Husserl ou à la phénoménologie, et dans Marcel *et al.*, eds. (1988), *Consciousness in Contemporary Science*, livre écrit par des philosophes, il y a seulement une référence faite par van Gulick qui pose la question triviale de savoir « s'il y a une dimension selon laquelle se distingueraient les états intentionnels impliquant l'expérience subjective consciente des états mentaux qui n'impliquent pas une telle expérience » (p. 96). C'est tout. Même des auteurs qui estiment que la phénoménologie serait en mesure de fournir de nouvelles formules pour les sciences cognitives (cf. Flanagan, 1992, Shear, 1997, Velmans, 1997) ne font pas référence à des textes précis de Husserl ou d'autres phénoménologues. Soit que les analystes

et les cognitivistes ignorent la littérature phénoménologique, soit qu'ils estiment que les écrits que les phénoménologues ont produits ne sont pas pertinents pour les sciences cognitives ou pour une science de la conscience. Dans le dernier cas, on demanderait de nous fournir des arguments qu'ils n'ont toujours pas produits.

Pour soutenir ma thèse générale concernant l'échec du naturalisme de Dretske, je passerai par les quatre étapes suivantes : 1) Je présenterai une critique interne des thèses représentationnalistes dont se réclame Dretske. 2) Je circonscrirai une critique que suggère le point de vue même adopté par Dretske pour traiter dans une optique naturaliste la propriété fondamentale de la conscience, son caractère intentionnel. Il s'agira d'une confrontation générale du naturalisme et du point de vue de la phénoménologie. 3) J'identifierai par une analyse plus détaillée les difficultés et les limites contre lesquelles se heurte le traitement naturaliste des supposées données phénoménologiques. 4) Je formulerai une série de remarques de conclusion au sujet des problèmes que le naturalisme ne semble pas pouvoir surmonter.

1. Critique interne de la théorie naturaliste et représentationnaliste de l'esprit

On pourrait résumer les thèses philosophiques principales de la théorie représentationnaliste de l'esprit, la TRE, de la manière suivante.

- [1] La caractéristique principale des états de conscience ou des états mentaux, c'est l'intentionnalité.
- [2] L'intentionnalité consiste en une relation (à spécifier) à un contenu.
- [3] Le contenu est de nature représentationnelle (TRE).
- [4] Le contenu est de nature symbolique (Fodor).
 - a) Le contenu a une structure syntaxique (TSE)
 - b) Le contenu est sémantiquement évaluable (croyances vraies/fausses, etc.).
- [5] Le contenu intentionnel dépend du monde extérieur : dépendance causale et nomologique (thèse externaliste).
- [6] Les processus de pensée consistent en une manipulation de symboles (internes) ; ces manipulations sont de nature computationnelle (TCE).
- [7] Les états de conscience sont les caractéristiques internes ou intrinsèques des organismes dotés de conscience ; ces caractéristiques sont localement « survenantes » sur la base des caractéristiques physiques intrinsèques.

Chacune des thèses formulées ci-dessus pourrait être critiquée. Certaines résistent mieux que d'autres. Je ferai une série de brefs commentaires pour ensuite me consacrer à la critique principale qui concerne l'inconsistance des thèses [1], [5] et [7].

La thèse [1], formulée de cette manière générale, ne semble pas faire problème. On peut naturellement se demander si tous les états mentaux ont de l'intentionnalité. On doit probablement distinguer les états mentaux conscients des états mentaux infrapersonnels. Les derniers pourraient être non intentionnels.

La thèse [2] comporte des problèmes multiples. Dans le cadre de la théorie représentationnaliste de l'esprit, cette relation au contenu n'est pas vraiment thématifiée. S'agit-il d'une relation partie-tout, d'une relation entre des moments et un tout ? Les termes de la relation ne sont pas plus thématifiés que la nature même de la relation. Du côté des sciences cognitives, la nature des termes et la nature de la relation semblent plutôt être présupposées, la théorie elle-même ayant le caractère d'un schéma spécifiant seulement la forme générale d'une éventuelle théorie de la conscience ou de l'esprit.

La thèse [3] selon laquelle le contenu d'un état intentionnel est fourni par des représentations sera examinée dans une optique phénoménologique à propos du contenu de l'expérience perceptive. La question sera de savoir si le traitement naturaliste de la représentation pourra fournir une analyse adéquate du contenu de l'expérience perceptive en termes de représentation (cf. *infra*, point 2). Une seconde question qui se pose à propos des états intentionnels/représentationnels est de savoir si tous les états représentationnels sont intentionnels. D'après Cummins (1989, p. 14), la *Urtheorie* de la théorie représentationnaliste de l'esprit se présente comme une théorie représentationnaliste de l'intentionnalité : les états intentionnels héritent leur contenu des états représentationnels. Cummins estime que cette association est discutable tandis que Dretske la rejetterait probablement.

La thèse [4] comporte également des problèmes. En premier lieu, on peut constater que le contenu symbolique pourrait être, dans le cas de la perception, de nature iconique. Tout dépend du niveau par rapport auquel on traite ce contenu. Pour les autres états intentionnels, comme les désirs, les croyances, etc., le contenu est de nature linguistique en un sens variable. Si l'on traite ces états comme des attitudes propositionnelles, le contenu représentationnel pourrait être une proposition et la relation intentionnelle une relation entre un sujet (S) et une entité abstraite, une proposition (*Gedanke*) à la Frege. Dans ce cas, on devra sans doute s'expliquer sur le rapport qu'il y a entre une entité concrète (S) et un *abstractum*, la proposition. Dans la perspective de Frege, on devra s'expliquer sur ce rapport qui peut consister en une « appréhension d'une proposition » (*das Fassen des Gedankens*), la « reconnaissance de sa valeur de vérité » (*die Anerkennung der Wahrheit eines Gedankens*) et son « expression dans un jugement » (*die Kundgebung dieses Urteils*), (voir Frege, 1918, « Logische Untersuchungen »). Ou la relation intentionnelle, en tant que rapport à un contenu, peut être une relation entre un sujet (S) et une entité linguistique, c'est-à-dire l'inscription en langage naturel ou en langage mental (le « mentalais » de Fodor) encodé dans le cerveau d'un sujet. Cette variante inscriptionniste comporte également beaucoup de problèmes qu'on ne pourra pas examiner ici. Seymour (1994, chapitre 1) en discute un certain nombre.

Pour une dernière variante, le contenu est de nature informationnelle. C'est Dretske (1981) qui a soutenu une telle thèse dont il a gardé l'essentiel dans son récent traitement des états mentaux. Dans toutes les variantes qu'on vient de mentionner, l'idée centrale est celle de la double présence qui caractérise une représentation : a) la représentation a une réalisation interne (le représentant) et, b) elle entretient une relation à l'objet de la représentation. Dans ce cas, la relation du sujet (S) à l'objet est *indirecte*, ce qui correspond difficilement à l'expérience perceptive qui ne se présente pas comme conscience d'une représentation interne, conscience d'un représentant, à partir de laquelle on aura à inférer quoi que ce soit sur les objets représentés (externes).

La thèse [5] fait partie du problème principal que je discuterai tantôt. La thèse [6] est une thèse typique du computationnalisme classique pour lequel la pensée est un processus de computation au sens technique des théories en intelligence artificielle, un processus défini par les algorithmes d'une machine numérique (une machine de Turing) ou des processus qui sont déterminés par les réseaux de neurones du cerveau, lesquels réseaux implémentent, selon les théories connexionnistes, les algorithmes en cause. Les thèses computationnalistes ne sont pas généralement endossées et je ne les discuterai pas ici.

La thèse [7] possède un appui intuitif très puissant. Dretske la qualifie d'*Intuition internaliste*. Cette thèse affirme que les expériences intentionnelles, la conscience, sont survenantes sur la base de la constitution physique des organismes susceptibles d'occuper des états intentionnels. Cette thèse entre également dans le problème de l'inconsistance des thèses de la théorie représentationnaliste de l'esprit. Ce problème de l'apparente inconsistance des thèses [1], [5] et [7] qui affecte également le programme naturaliste de Dretske, peut être abordé de différentes manières. Dans le camp des analystes, [1] et [7] tiennent une grande plausibilité. Pour sauver la consistance, on devrait abandonner la thèse [5], la thèse externaliste, ce que Dretske ne fera pas. D'autres stratagèmes peuvent être envisagés : a) modifier la thèse [1], b) rejeter la thèse [7], ce que fera Dretske, ou c) affaiblir la thèse [5].

- a) Une première forme de remède consiste à *modifier* la thèse [1]. Le problème à ce sujet est que cette thèse paraît irrésistible. Il est vrai, cependant, qu'en général, les naturalistes n'ont pas développé une conception bien articulée de l'intentionnalité et de la structure intentionnelle des expériences ou des états intentionnels. En comparaison avec la phénoménologie, en l'occurrence avec la théorie husserlienne de l'intentionnalité comme corrélation noético-noématique, la doctrine naturaliste se présente comme bien pauvre. On n'y trouve aucune trace de la distinction de Twardowski (1894), par exemple, entre le contenu intentionnel et l'objet intentionnel, ni des discussions subtiles de Husserl à ce sujet dans Husserl (1979, p. 269-357). Le traitement qu'offre Dretske est loin de la caractérisation phénoménologique de

l'expérience intentionnelle. En fait, le naturalisme de Dretske, qui prétend rendre compte de l'intentionnalité, ne se réfère pas à Husserl ou à Merleau-Ponty, mais à des auteurs de second plan. Aucune trace des modalités intentionnelles figuratives (présentation, présentification — *Vergegenwärtigung*) tels le souvenir, l'imagination, la conscience d'image (*picturing*) ou la représentation linguistique (dont traitait Husserl dans la première et quatrième *Recherches logiques*) qui portent sur les caractéristiques de l'implication et de la modification intentionnelles. Je reviendrai à cette problématique dans la section 3) de cet article.

L'idée qui rend la thèse [1] vulnérable est l'implication selon laquelle les états intentionnels sont individués par les objets intentionnels. On peut faire valoir contre cette idée qu'il est possible d'avoir conscience d'un même objet tout en ayant affaire à des expériences qui sont différentes en vertu de leur qualité. Les expériences pourraient être individuées comme appartenant à des types différents en fonction des aspects sous lesquels nous avons conscience d'un même objet. Dans cette controverse se trouvent confondus plusieurs aspects d'une expérience intentionnelle, les moments noétiques, le noème, la qualité, la matière et l'objet intentionnel. Des clarifications à ce sujet seront apportées dans les sections 2 et 3. Il est possible que ces clarifications puissent éviter l'inconsistance signalée à propos des thèses représentationnistes. Cette possibilité est entrevue par Seager (1999). Je ne discuterai pas ce problème en détail.

- b) Un remède draconien pour éviter l'inconsistance consiste à *rejeter* la thèse [7]. C'est le stratagème de Dretske qui prétend que l'*Intuition internaliste* « est une simple intuition qui n'est nullement justifiée par le moindre argument sérieux concernant la nature de la pensée ou de l'expérience » (1995, p. 150).

Dretske estime qu'en accord avec l'intuition en question les jumeaux Alfred I et Alfred II, les deux étant identiques en ce qui concerne les caractéristiques internes, identiques molécule par molécule, doivent nécessairement avoir les mêmes expériences. La raison en est qu'une différence dans leur expérience devrait se manifester par une différence dans les comportements que ces expériences causent. Or, du fait que les jumeaux sont physiquement identiques, ils doivent présenter les mêmes comportements, les mêmes mouvements du corps. La différence des deux individus serait une différence épiphénoménale qui ne ferait pas une véritable différence. Selon Dretske, la différence est supputée sur la base d'une intuition brute qui n'est soutenue par aucun argument.

Mais il y a un argument que discute Seager (1999), l'argument de l'efficacité causale. Les états intentionnels ont une efficacité causale qui se manifeste dans les comportements. L'efficacité causale dépend des caractéristiques intrinsèques des états intentionnels (thèse [7]). Elle ne peut pas être survenante sur les caractéristiques extrinsèques. Les propriétés externes (ou relationnelles) ne sont pas causalement pertinentes. Il s'agit d'un argument que Dretske considère pour le récuser. Il soutient que cet argument repose sur des confusions. Une première consiste à confondre une action avec des mouvements du corps. On peut admettre comme cause des mouvements corporels une condition intrinsèque, par exemple une condition neurologique. Mais la cause d'une action est ce qui cause que « je lève le bras », par exemple, et non ce qui cause l'événement que « le bras se lève ». Pour Dretske, on ne doit pas confondre

- le désir et la croyance qui causent une action avec
- des événements neurologiques qui causent des mouvements du corps.

Les premiers, des états intentionnels, ne sont pas survenants sur les seconds, les événements neurologiques. « Le contenu mental peut causer des comportements sans survenir sur les processus neurologiques qui causent les mouvements du corps » (1995, p. 152). Dretske l'illustre par l'exemple suivant.

Une condition neurologique N, provoquée il y a 10 ans par une chute, est la cause du fait que Jimmy balbutie. Une condition neurologique N (la même), provoquée il y a 5 ans par une pierre qui a atteint la tête de Johnny, cause le fait que Johnny balbutie. Ce qui compte dans le processus causal immédiat, penserait-on, est la condition N et non les événements externes, la chute ou la pierre. Mais, argumente Dretske, nous pouvons expliquer le balbutiement de Jimmy par la chute et le balbutiement de Johnny par la pierre qui a atteint sa tête. Cependant, on peut objecter contre Dretske que ces explications ne sont pas définitives, car nous aimerions savoir pourquoi les circonstances différentes conduisent à la *même* réaction, le balbutiement. La réponse est que la condition interne est la même. Le recours à la cause interne est décisif. Toutefois pour Dretske, « il n'y a pas de problème » (p. 154). Mais si, peut-on répondre, il y a un problème que Dretske nie simplement.

Un autre exemple illustre la tactique de Dretske pour justifier le recours à la thèse externaliste. Il s'agit de l'exemple de la plante *Ipomopsis aggregata* dont les feuilles changent de couleur, de rouge en mai pour blanc en juillet. Pourquoi ce changement de couleur, peut-on se demander (ce qui est le premier *explanandum*) ? Dans l'*explanans* retenu, Dretske mentionne la cause proximale qui est l'activité

chimique interne des feuilles. Mais Dretske change ensuite subitement la question et, en même temps, change l'*explanandum* : Pourquoi « l'activité chimique cause-t-elle la modification de la couleur » ? La nouvelle réponse mentionne une cause externe distante qui est la cause *structurante* et non la cause *déclenchante* (selon les distinctions introduites dans Dretske, 1988), à savoir l'évolution par sélection naturelle : des insectes pollinisateurs présents à différentes périodes sont attirés par la couleur des feuilles. Mais maintenant, l'*explanandum* est différent et, en fin de compte, ce n'est plus une explication causale. L'évolution n'est pas une cause. Il y a relation causale entre des événements ponctuels. L'évolution n'est pas un événement ponctuel. On a affaire à deux types d'explication différents.

J'estime que la thèse [7] et l'*Intuition internaliste* résistent et que Dretske doit modifier ou abandonner la thèse externaliste [5]. Le choix de Dretske est de maintenir la thèse [5] et d'abandonner la thèse [7]. Cependant, la thèse [7] résiste et la thèse [5] reste menacée. Il y a des arguments directs contre la thèse [5], le plus célèbre étant l'argument de l'homme des marais de Davidson qui n'a pas besoin d'être discuté dans ce contexte.

- c) Une façon de se tirer du problème consiste à *affaiblir* la thèse externaliste [5]. La relation externe ne détermine pas le contenu restreint d'un état intentionnel, mais détermine seulement le référent, c'est-à-dire le contenu large. Toutefois, outre la difficulté de démarquer sans problèmes contenu restreint et contenu large, la conséquence de cette modification est que la thèse externaliste n'est pas pertinente pour la psychologie et pour l'analyse des états intentionnels avec leurs caractéristiques psychologiques. Mais on voudrait quand même que le programme de naturalisation puisse rester pertinent pour une théorie psychologique de l'esprit et pour les sciences empiriques qui s'occupent de la conscience. Le prix à payer semble élevé. Ma conclusion provisoire est la suivante : ou bien l'externalisme reste pris dans une inconsistency ou bien l'externalisme n'a rien à offrir pour la psychologie des états intentionnels dont doit s'occuper le programme naturaliste.

2. Confrontation avec le point de vue de la phénoménologie

L'objectif explicite de Dretske (1995) est de naturaliser l'expérience perceptive, de rendre compte, dans une perspective naturaliste, des aspects phénoménaux de l'expérience, en particulier de la perception. Cela signifie que l'on rende compte des données phénoménales de l'expérience, des données thématiques précisées par la phénoménologie.

On peut observer au départ que le point de vue de l'analyse représentationnaliste de Dretske traduit une conception spontanée et naïve des données phénoménologiques. J'aimerais montrer par quelques illustrations que l'analyse descriptive qu'offre, ou plutôt présuppose, le traitement de Dretske,

est loin des analyses que livre la phénoménologie de Husserl ou de Merleau-Ponty, que cette dernière révèle que les supposées données phénoménales invoquées sont bien plus complexes que ne le suppose le traitement naturaliste de Dretske. Je dirai en conclusion que le naturalisme de Dretske ne traite pas vraiment des caractéristiques de l'expérience intentionnelle.

Pour la phénoménologie de Husserl, deux caractéristiques marquent avec évidence toute expérience perceptive : 1) la double série de sensations (des apparitions et des kinesthésies) ; 2) l'aspect dynamique temporel de chaque expérience.

La première est explicitement exclue par Dretske qui déclare au début de son livre qu'il n'abordera pas, dans le cadre de son analyse des phénomènes de perception, la dimension de la proprioception. Mais en limitant la proprioception à des sensations de douleur, de faim et de soif, etc. (1995, p. XV), Dretske montre qu'en les traitant comme des sensations à part, il est incapable d'entrevoir le lien étroit qui lie nécessairement toute expérience perceptive à des sensations corporelles. Ce fossé signifie qu'on méconnaît complètement la phénoménologie de l'expérience perceptive. J'établirai, en effet, que la dimension écartée fait essentiellement partie de la structure de l'expérience perceptive. La seconde caractéristique, l'aspect dynamico-temporel qui marque chaque expérience perceptive, est tout simplement omise par Dretske. Une représentation, comme l'expérience perceptive, est un état mental statique. On ne trouve aucune trace de la temporalité dans le traitement naturaliste de Dretske.

1) La double série des sensations

L'analyse phénoménologique des apparitions à travers le temps qui constituent une expérience perceptive et qui s'enchaînent dans la donation phénoménologique d'une chose visuelle ou tactile, par exemple, révèle un double décours de sensations (*Empfindungen*) qui appartiennent à des types très différents de *data*. Husserl a consacré de longs chapitres pour différencier les deux types de sensations (voir Husserl, 1973, chapitres IV, VIII, IX et X, entre autres).

- a) Le premier type comprend les décours, séries ordonnées des apparences (visuelles, tactiles), que Husserl qualifie de sensations exposantes¹. Celles-ci entrent dans l'unité de l'apparition. Les sensations fusionnent pour former des champs et pour remplir une étendue déterminée qui n'est pas indépendante des qualités remplies. Cette fusion se fait par synthèse passive. Ces sensations concourent à l'exposition d'une étendue (espace externe) remplie. De là le qualificatif d'« exposition projective » (*projizierende Darstellung*). Le décours de ses sensations est en partie ordonné en fonction de la continuité et de la

1. ...*darstellend* en allemand, du verbe *darstellen* et le substantif *Darstellung* qui est une *Vorstellung*, représentation dans le présent vivant. Ce qui est *darstellend* a la fonction de contribuer à la représentation de quelque chose.

discontinuité, d'anticipations remplies ou non remplies, formant des séries qui donnent lieu à des systèmes de décours avec des synthèses passives par association de contiguïté, de similarité et de contraste. Ces synthèses motivent des appréhensions à partir des présentations. Par exemple, en percevant quelque chose comme un cube, il n'y a jamais moyen d'en avoir une vision totale, vision de toutes les faces à la fois. Il y a au mieux trois faces visibles présentées, les autres étant seulement appréhensées en fonction de l'orientation des faces visibles (présentées) qui motivent la continuation au-delà de la configuration présentée. En tournant le cube, ou en le contournant, les faces présentées de tantôt disparaissent et deviennent simplement appréhensées pendant que les faces tantôt appréhensées deviennent présentées. Sans cette structure, il n'y aurait pas perception d'un cube. Dans la théorie représentationnaliste de Dretske et dans son traitement naturaliste de la perception (dans son aspect non conceptuel), aucune trace de cette structure de présentation/appréhension, aucune trace non plus d'une représentation de quelque chose qui n'est pas présenté mais seulement appréhensé. Aucune trace de cette structure qui confère à l'objet perçu, c'est-à-dire à ce qui est représenté dans l'expérience perceptive, son unité propre, l'objet représenté étant lui-même résultat de ces synthèses de recouvrement et d'intégration des profils.

- b) La première série de sensations est accompagnée dans chaque perception par une seconde, la série ordonnée des circonstances dans lesquelles les *data* du premier type se présentent. Husserl observe que les sensations exposantes sont impuissantes à elles seules à représenter quelque chose de spatial, que les contenus exposants n'épuisent pas la constitution de quelque chose de spatial, donc un objet de perception. Il est besoin, et ce, essentiellement, de nouvelles sensations dont la fonction est tout autre que celle des contenus exposants. « Elles rendent l'exposition possible sans exposer elles-mêmes » (1973, p. 161, [196] dans la traduction). Ce sont des sensations de mouvement (*Bewegungsempfindungen*, terme que Husserl a emprunté à Wundt ; voir à ce sujet la note instructive dans la traduction française, p. 462) qui n'exposent pas le mouvement ou le déplacement d'une chose. Husserl utilisera un terme technique, « sensation kinesthésique », terme qui désigne l'unité d'une réceptivité et d'une spontanéité, repérable à la réflexion, unité comportant à la fois le moment actif du « je peux » et le moment passif de la réceptivité. Ce sont les décours continus de sensations des mouvements des yeux, de la tête, de la main, du bras et du corps tout entier qui s'étendent dans une durée (voir plus loin, point 2). Ces sensations ne se rapportent pas à la chose qui apparaît dans l'espace, mais elles sont incorporées au corps du Je,

« toujours près de moi, [...] qui] demeure en marge de toutes mes perceptions » (Merleau-Ponty, 1945, p. 106). Cette dimension kinesthésique tient un rôle décisif dans la perception et l'organisation structurée des apparitions dans l'espace. Il n'y a pas de perception sans mouvements du corps, parties du corps, comme des yeux qui se meuvent dans la perception visuelle, mouvement de la main qui explore dans la perception tactile. Même avec l'œil au repos regardant dans le jardin, il doit y avoir accommodation du dioptre pour fixer soit le plan de l'arbre qui apparaît alors dans le jardin, soit pour faire apparaître la mouche sur la vitre de la fenêtre. Apparaissent ainsi dans le champ visuel, par exemple, les plans qui se situent sur l'axe de la profondeur, bien qu'il n'y ait pas de sensations exposantes de la profondeur, contrairement à la largeur d'un objet. Les plans apparaissent échelonnés en tant que cet échelonnement est produit par l'accommodation du dioptre que j'effectue. Cette organisation des plans est fonctionnellement reliée au décours des sensations kinesthésiques correspondant au flux et au reflux du regard. C'est cette dépendance fonctionnelle qui détermine la différenciation et la localisation des plans. La série des sensations kinesthésiques motive les synthèses spécifiques de ce qui apparaît, grâce à des sensations exposantes, dans l'espace. Un objet spatial apparaît « *in einer kinästhetisch motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeit* » — « dans une variété d'apparences kinesthésiquement motivée » (Husserl, 1973, § 67, p. 236 [280]). Un autre exemple qui illustre la même dépendance fonctionnelle est fourni par l'expérience tactile. La caractéristique lisse de la surface de cette table apparaît et s'obtient seulement par le contact et dans les circonstances du mouvement de la main au long de la surface, mouvements dont les sensations kinesthésiques sont constitutives de l'organisation des données des sensations exposantes dans le caractère lisse de l'étendue de ce qui est touché. En fonction des circonstances kinesthésiques typiques se constitue la triple structure de l'espace perçu : espace oculomoteur, espace céphalomoteur, espace locomoteur.

Nous avons donc deux séries de décours de sensations qui forment chacun des systèmes continus et liés entre eux dans un rapport de dépendance fonctionnelle. Les *data* sensibles exposants correspondent avec les *data* kinesthésiques (qui sont toujours des multiplicités linéaires du fait qu'elles emplissent un intervalle de temps). Chaque « ligne » visuelle que le regard parcourt a pour correspondant un décours kinesthésique continu qui se différencie sensoriellement du décours des sensations exposantes. Les deux sont phénoménologiquement apparentés mais restent séparés du fait qu'aucun *datum* appartenant au premier ne pourra se transformer, se modifier, dans un *datum* appartenant au second. La différence tient également au

fait que de la libre variation des *data* kinesthésiques, variation qui dépend du « je peux », dépend la variation des *data* sensibles exposants, mais l'inverse n'est pas le cas. Une troisième différence tient au fait que les sensations kinesthésiques sont localisées dans le corps propre, qu'elles sont constitutives de la réalité du corps propre. Les apparences visuelles des sensations exposantes, par exemple, ne sont pas localisées dans mon corps. Les sensations kinesthésiques de place et de mouvement de ma main sont à la fois imputées à ma main et localisées en elles. Finalement, le rapport fonctionnel entre les deux décours constitue une unité d'apparition comportant les deux composantes : la composante-s et la composante-k, chacune ayant une visée et une intentionnalité propres, ainsi que des possibilités propres. Chaque composante-s coïncide, dans le flux temporel, avec une composante de la série des sensations-k.

Une première question peut maintenant être adressée à la théorie représentationnaliste de l'esprit de Dretske. Selon la théorie représentationnaliste, tous les faits mentaux, disons des faits de conscience, sont des faits représentationnels, et ce qui fait la qualité de l'expérience, c'est-à-dire comment les choses nous apparaissent dans l'expérience perceptive (« *at the sensory level* » dit Dretske, 1995, p. 1) est constitué par les propriétés que les choses sont représentées posséder. Sur ce plan, une représentation se produit à l'occasion de la réalisation d'un *token* particulier qui est un état ou événement interne au système (sensoriel) auquel nous attribuons des représentations. Les *tokens* en cause ont la fonction d'indiquer quelque chose. La question qui se pose alors est de savoir comment on peut faire entrer dans les vues de Dretske ce que révèle la phénoménologie à propos de la perception et de l'expérience sensorielle, notamment en ce qui concerne la double série des *data* de sensations. Cette question est préalable et précède la question de savoir comment les fonctions ont été fixées, phylogénétiquement par un processus de sélection naturelle, ontogénétiquement par un processus d'apprentissage.

Ce qui ressort des analyses phénoménologiques est le fait qu'il n'y a pas perception de quelque chose, ou représentation de quelque chose selon les termes de Dretske, sans le concours des sensations kinesthésiques. Comme ces données ne figurent pas dans le traitement de Dretske, on peut se demander quelle place leur accorder du fait que les sensations kinesthésiques n'ont pas la fonction de représenter quelque chose, représenter une chose externe, mais de rendre possible que les *data* de l'autre série de sensations puissent être exposants. Dans le même ordre d'idées, on peut constater que la dépendance fonctionnelle entre les deux séries sans laquelle il n'y a pas de perception ne trouve aucune place dans la théorie de Dretske.

2) L'aspect dynamique temporel

Une seconde caractéristique qui marque la perception est l'aspect dynamique temporel qui est en même temps une caractéristique de toute expérience. Une représentation perceptive n'est pas une chose statique comme le révèle aisément la réflexion sur une activité perceptive, par exemple, de regarder un oiseau qui s'envole. Le double décours, dont il a été question dans la section précédente, la séquence et la succession des profils et des kinesthésies, est une première marque de la temporalité. Toute activité perceptive s'étale dans le temps ; elle a une durée plus ou moins longue. En percevant, mon activité est engagée dans un flux continu. Ce flux est articulé, comme l'est mon activité de percevoir cet oiseau. En fait, il s'agit d'une multiplicité de phases, chaque phase comportant des moments que la réflexion permet de distinguer. Les moments et les phases forment une unité qui est le propre de l'expérience consistant à percevoir cet oiseau qui s'envole. Comme Husserl l'a bien montré (1966, notamment §§ 11 et 12), chaque expérience possède, analytiquement parlant, des phases et chaque phase comporte des moments avec leur triple structure typique. Chaque expérience (ou phase d'expérience) a un moment « inchoatif », moment de surgissement par lequel l'expérience débute. C'est le moment « maintenant » qui est marqué, dans le cas de la perception, comme impression primordiale (*Urimpression*, *Urempfindung*), moment qui se renouvelle et qui se modifie dans un décours à continuité double : continuité du renouvellement du moment « maintenant » (aussi longtemps que dure l'expérience), et continuité dans la retombée au passé. Dans ce décours, le moment « maintenant » se modifie chaque fois qu'une nouvelle impression primordiale, un nouveau « maintenant », se présente. C'est dire que le « maintenant » de tantôt se trouve modifié et est retenu comme « maintenant » qui vient tout juste de passer. Cette modification caractérise le moment de la *rétenion* d'une phase déterminée, moment qui se modifie également comme rétention de rétention, et ainsi de suite, pour retomber davantage dans le passé qui est toujours retenu dans le champ de présence, dans le présent vécu concret d'une expérience donnée. Ce qui est retenu avec dégradation continue à partir de l'impression primordiale ne doit pas être confondu avec ce qui est reproduit par une activité de souvenir. Le souvenir nécessite un arrêt et une coupure avec l'expérience qui a cours. La modification rétentrice est de nature tout autre que la modification reproductive, celle-ci n'étant pas en relation de continuité avec l'impression primordiale.

Chaque phase d'une expérience comporte un troisième moment, celui de la *protention*. Avec chaque « maintenant » qui se renouvelle, celui-ci se trouve déjà préfiguré sur le mode de l'anticipation de la protention qui vise le tantôt qui n'est pas encore là. Chaque phase temporelle d'une expérience possède ainsi ces trois moments dépendant chacun l'un de l'autre. Le processus temporel d'une expérience est un processus de modification réitérée qui se donne

comme la forme des séries profilées. Chaque phase temporelle d'une activité intentionnelle, telle que t_1 , t_2 , t_3 , peut se concevoir comme une phase de présence avec la triple structure : (PER^r PER^{ip} PER^p) χ (rétention, impression primordiale, protention).

Des souvenirs et des produits de l'imagination sont également des représentations dont devrait s'occuper une théorie représentationnaliste de l'esprit. Mais Dretske ne traite pas de ce type de représentations à caractère intuitif (*anschaulich* au sens de Kant, et donc non conceptuel) qui, du fait de l'intuition, sont reliées à l'expérience sensorielle. Il aurait, de plus, des problèmes pour rendre compte de la différence qu'il y a entre ce qui apparaît dans le souvenir ou dans l'imagination et ce qui apparaît dans la perception. Ce qui fait problème est que Dretske ne peut pas rendre compte de la *Leibhaftigkeit* de l'objet de perception, la *Leibhaftigkeit* tenant à la fois du rapport à la série des sensations kinesthésiques et à la présence du corps propre dans chaque perception, ainsi que du moment de l'impression primordiale que comporte chaque phase de la perception. La *Leibhaftigkeit* fait défaut dans le souvenir et dans l'imagination, exception faite des hallucinations qui ne sont pas de véritables perceptions mais des perceptions modifiées dont les modifications sont ici passées sous silence. La *Leibhaftigkeit* fait défaut dans le souvenir, même dans le souvenir intuitif (*anschaulich*) dans lequel apparaît, par exemple, le Parthénon de couleur blanche sur le fond du ciel bleu. Mais le Parthénon étant absent, ce qui apparaît dans le souvenir, comme l'expérience du souvenir, a une structure bien différente de ce qui apparaît dans la perception. Par la marque de la *Leibhaftigkeit*, la perception est toujours présentation (*Gegenwärtigung*) avec des moments d'impressions primordiales de quelque chose qui se présente *in propria persona*. Se souvenir, c'est référer à quelque chose d'absent relativement à l'expérience du souvenir. Le souvenir est présentification (*Vergegenwärtigung*) qui signifie qu'il n'y a pas d'impressions primordiales au point « maintenant » et qu'il n'y a pas de modification par dégradation en direction de la rétention. La structure interne de ce type de représentation qu'est le souvenir diffère radicalement de la structure interne de la représentation perceptive. Les caractéristiques (pour les détails voir la discussion ci-après, point 3) mises en évidence par les recherches de Husserl avec des descriptions minutieuses sont complètement obscurcies dans le « représentationnalisme » de Dretske. La théorie représentationnaliste de la perception (Dretske, 1995, traite explicitement dans le chapitre 1 des *sense experiences*) n'incorpore pas les données phénoménales que la phénoménologie a mises en évidence. Dretske procède par abstraction réductive. La question est de savoir si l'on peut rendre compte dans la perspective du naturalisme de Dretske des données phénoménales.

En ce qui concerne l'aspect dynamique temporel de la perception, il ne suffit pas d'introduire simplement, à la place d'une représentation simple, une séquence ou une multiplicité de représentations simples qui s'accoupleraient

dans un complexe, les représentations individuelles atomiques étant statiques. Cela ne correspondrait nullement à la structure « ekstatique », à la structure temporelle de chaque phase de la perception. Une phase n'est pas une représentation simple, instantanée et statique. Chaque phase a elle-même une structure temporelle (rétention, protention, impression primordiale avec une dynamique de modification continue). Une théorie de la détection de signal et une théorie informationnelle à la Dretske n'offrent pas les moyens pour incorporer les relations du type de « modification impressive » continue, ou pour indiquer, par exemple, la retombée progressive, de rétention en rétention, dans le passé comme Husserl (1966) l'a traité dans le réticule du temps. Les objets de perception apparaissent dans un tel flux, mais aucune information ne se transmet de la source pour s'inscrire dans la représentation perceptive dont traite Dretske. L'objet lui-même ne fournit pas de *Zeitdaten*, des indicateurs temporels, et la structure temporelle de l'expérience ne peut pas se rabattre sur des données objectives de la représentation, des faits de représentation selon la terminologie de Dretske.

En ce qui concerne le décours de la double série de sensations, exposantes et kinesthésiques, ainsi que la coordination fonctionnelle entre les *data* des deux séries, une théorie représentationnaliste aura besoin d'un double système de représentation correspondant aux deux séries, bien qu'il n'y ait pas vraiment de représentation pour la seconde. Il faudra en même temps spécifier les « mécanismes » de coordination fonctionnelle. On voit mal quelles seraient les possibilités qu'offrirait une théorie naturaliste de la représentation ou des expériences perceptives qui pourrait être développée à cette fin. La théorie de Dretske ne fournit aucun indice en ce sens. Ma conclusion provisoire est négative. Certains pensent à des mécanismes de représentation d'ordre supérieur (voir Pacherie, 1999, p. 160). Mais cela ne correspondrait pas à ce que la phénoménologie met en évidence. La correspondance fonctionnelle n'est pas une modalité représentationnelle à son tour et ne peut pas être analysée comme représentation d'une représentation.

Dretske pourrait récuser les données phénoménologiques mentionnées ou encore nier leur pertinence pour les disciplines cognitives en prétendant qu'il s'agit de faits marginaux qui ne sont pas importants. S'il en est ainsi, Dretske devra fournir des arguments qui justifieraient une telle position. Mais Dretske n'offre pas d'arguments à ce sujet.

3. Limites de l'approche naturaliste

Dans la dernière partie de ce texte, j'aimerais rappeler à ceux qui demandent plus de phénoménologie et qui cherchent, comme Chalmers (1997a, 1997b), Shear (1996) et autres représentants du courant naturaliste², de nouvelles formules, ce qui compte comme la meilleure analyse phénoménologique des expériences intentionnelles/représentationnelles. Je choisirai deux modalités de

2. On peut mentionner à cette occasion l'ouvrage collectif de Petitot *et al.* (1999) consacré aux interférences entre phénoménologie et sciences cognitives.

représentation intuitive, le souvenir et la conscience d'image (représentation « picturale », *Bildbewusstsein* de Husserl). L'analyse phénoménologique pourra révéler la structure sous-jacente de ces modalités de l'expérience intentionnelle, elle pourra dévoiler des formes de conscience qui sont accessibles à la réflexion. Les deux modalités sont des représentations par lesquelles se fait la référence à quelque chose d'absent. Il s'agit de présentifications intuitives (*anschauliche Vergegenwärtigung*, *anschaulich*, intuitif au sens de la *Anschauung* de Kant). Dès ses leçons de 1904/1905 sur *Phantasie, Bildbewusstsein und Erinnerung*, Husserl a consacré de nombreuses études à ce sujet³ et il les a poursuivies jusque dans la période tardive de Freiburg. Ces études ont un lien direct avec les problèmes philosophiques dont traitent les cognitivistes dans leurs théories naturalistes de la représentation. Ceci apparaît clairement dans le livre de Petitot (1999). Je demanderai en conclusion si les résultats de l'analyse phénoménologique de l'expérience intentionnelle du type du souvenir et de la conscience d'image peuvent figurer dans les *explananda* des disciplines cognitives, et si les résultats obtenus révèlent quelque chose d'important pour le programme de naturalisation de la conscience et de l'intentionnalité.

a) Le souvenir

Qu'est-ce que le souvenir ? [1] {SOUV χ } ? En prenant une expérience de souvenir comme thème de la réflexion, trois caractéristiques peuvent y être dégagées par l'analyse réflexive que Husserl a proposée : (α) la structure de l'implication intentionnelle et de la modification préproductive des impressions primordiales de la perception ; (β) la modalité de prise de position ou modalité de croyance ; (γ) la temporalité propre au souvenir. Ce sont trois moments constitutifs de l'activité qui consiste à se souvenir. Les trois caractéristiques sont des composantes de la structure de l'implication intentionnelle.

(α) En tant qu'activité intentionnelle, que conscience de quelque chose, le souvenir est une représentation de quelque chose d'absent. De la sorte, le souvenir est présentification (*Vergegenwärtigung*) de quelque chose d'absent. Dans la notation de Marbach qui suit Husserl : [2] SOUV = (PRE...) χ . Quand, par exemple, je me souviens du Parthénon de l'Acropole en Grèce, je n'ai pas à l'esprit une image comme quand je regarde une peinture. L'idée d'une image mentale est trompeuse puisque dans le cas d'une image je peux me demander quels yeux regardent cette image, ce que je ne peux pas faire dans le cas de l'image mentale. Il faut éviter la confusion au sujet des images. Certes, dans l'activité de se souvenir, le Parthénon apparaît avec une sorte de qualité sensorielles ; il apparaît comme une façade blanche en contraste avec

3. Ces textes se trouvent réunis dans Husserl (1980). L'édition comporte un texte d'introduction très instructif de E. Marbach (pp. XXV-LXXXII). Des textes complémentaires peuvent être trouvés dans Husserl (1966, 1987). Marbach (1993) une excellente étude en phénoménologie de la représentation mentale à laquelle j'emprunte ici la notation technique. On peut également consulter Bernet et al. (1993), chapitre 5, § 1, écrit par Marbach.

le bleu du ciel, mais je n'en ai pas d'impressions sensorielles originales, des impressions primordiales comme dans le cas de la perception. Les impressions originales sont modifiées par une *Empfindungsmodifikation* qui les tourne en quasi-impressions. Le Parthénon apparaît dans mon souvenir d'un certain point de vue, avec une vue de face en l'occurrence, et non de l'arrière ou d'un autre côté. Ce point de vue, qui fut le mien, ne coïncide pas avec le point de vue perceptif que j'occupe maintenant effectivement. Ce qui est modifié est l'activité de perception qui, pour cette raison, se trouve intentionnellement impliquée dans l'activité qui consiste à se souvenir. Ce qui est intentionnellement impliqué est un moment qui n'est pas indépendant et qui ne peut pas être détaché de cette expérience consciente. Ce qui est intentionnellement impliqué dans le cas de mon souvenir est la perception que j'ai eue et qui était mon activité réalisée il y a des années, mais qui n'est pas réalisée dans le présent. En effet, je ne perçois pas maintenant l'Acropole. Ce qui est intentionnellement impliqué dans le souvenir est une quasi-perception (marquée par les parenthèses carrées) : [3] SOUV = (PRE [PER]) χ . Rappelons que l'implication intentionnelle est une relation spécifique entre des activités qui consistent à représenter quelque chose. Ce qui est intentionnellement impliqué est une composante non indépendante d'une activité mentale. Comme la formule [3] l'articule, ce qui se trouve intentionnellement impliqué dans l'activité du souvenir est l'«activité» de percevoir mais modifiée en un [percevoir] qui n'est pas actuellement réalisé mais qui, en tant que modifiée, est un moment (dépendant) du souvenir et sans lequel il n'y aurait pas de souvenir du Parthénon. La structure noético-noématique du souvenir indique qu'il y a une pluralité d'activités mentales requises pour établir par le souvenir une référence à quelque chose (χ) qui est représenté, de même que le corrélat noématique — ce qui apparaît dans le souvenir intuitif — est celui de ma quasi-perception en tant qu'«activité» qui n'est pas réalisée au moment présent où j'ai ce souvenir, de sorte que les caractéristiques de ce qui apparaît dans le souvenir sont seulement des caractéristiques quasi perceptives. Le contenu de la représentation du souvenir est régi par une intentionnalité à deux rayons. Le souvenir se rapporte directement au Parthénon de l'Acropole. Le souvenir vise aussi, indirectement, l'expérience perceptive, la quasi-perception intentionnellement impliquée dans l'activité de se souvenir. Mais la quasi-perception impliquée n'est ni l'objet de l'activité, ni le thème auquel s'applique le souvenir. Il faut, en effet, distinguer SOUV χ avec la quasi-perception impliquée et (SOUV) PER χ , c'est-à-dire le souvenir où mon activité perceptive est le corrélat intentionnel. Ce qui apparaît dans le souvenir, ce à travers quoi je me rapporte mentalement au Parthénon, apparaît modifié dans une quasi-perception à travers laquelle une référence au Parthénon est intuitivement (*anschaulich*) établie.

(B) En ce qui concerne la modalité de prise de position ou la modalité de croyance, la situation est la suivante. Dans mon souvenir du Parthénon, le corrélat de cette activité est objet d'une prise de position ; il est considéré

comme ayant existé au temps où j'ai eu l'expérience perceptive (impliquée dans le souvenir) laquelle, au moment de son actualité il y a des années, présentait le monument en question en chair et en os (*leibhaftig*). En même temps, la quasi-perception impliquée est considérée, positionnée ou jugée comme ayant eu lieu au moment où le Parthénon était originairement présent. Je l'ai perçu et cette expérience n'est pas tenue pour une hallucination ou une illusion. Finalement, l'intentionnalité impliquée de la quasi-perception est possiblement située dans un horizon temporel dans ma conscience du temps. En tant que souvenir, la perception est située dans le passé et probablement localisée en un point spécifique du temps passé. Cela contraste avec une expectation intuitive qui est localisée dans un temps futur, de même qu'avec l'imagination qui n'est pas localisée dans un point du temps.

La triple prise de position indique trois possibilités d'erreur dans le souvenir (et des possibilités de neutralisation) : Je peux me tromper au sujet de ce qui est posé dans le souvenir, le Parthénon ; il ne s'agit pas du Parthénon mais du temple Niké qui apparaît dans le souvenir. Ou je peux faire erreur en posant dans l'implication intentionnelle une perception, quand en réalité j'étais victime d'une illusion. Ou encore, je peux me méprendre quant à l'emplacement dans l'ordre longitudinal de la conscience du temps.

(γ) En ce qui concerne la temporalité, on constate que l'activité de se souvenir possède elle-même une extension temporelle, comme la mélodie dont je me souviens maintenant (mettons l'ouverture de la symphonie n° 9 de Schubert, laquelle ouvre avec une mélodie des deux corps anglais) a une durée. En fait, la mélodie dont je me souviens, et qui apparaît dans le souvenir, a la même extension temporelle que l'activité qui consiste à m'en souvenir. Mais la mélodie qui apparaît dans le souvenir possède seulement une extension temporelle modifiée. La mélodie remémorée se meut d'un quasi-maintenant à un autre quasi-maintenant puisque la mélodie n'est pas jouée actuellement avec des moments « maintenant » dans le temps présent où se produit mon expérience du souvenir. La mélodie dont je me souviens a une quasi-durée, une durée dans un temps qui fut présent. La temporalité de ce qui apparaît dans le souvenir doit être distinguée de la temporalité de l'expérience actuelle de mon souvenir qui a lieu dans le temps présent et par rapport à laquelle ce qui apparaît, c'est-à-dire la quasi-perception intentionnellement impliquée, doit être située comme ayant eu lieu dans le passé. De là

$$[4] \text{ SOUV} = \vdash (\text{PRE}_p \vdash [\text{PER}]) \chi$$

L'activité de présentification intuitive, comme le souvenir, se déroule sur l'arrière-fond (*background*) d'un horizon dans lequel je continue de percevoir en marge et par rapport auquel je continue de me situer au moment où je me trouve engagé dans une activité mentale autre que la perception. Cette perception marginale constitue le fond sur lequel se détache l'activité de se souvenir, le détachement étant littéralement marqué, par exemple, par l'arrêt et

l'interruption de la perception. Ainsi, la structure complète du souvenir et de sa forme sous-jacente est la suivante :

$$[5] \text{ SOUV} = i \frac{\quad}{(\text{PER}) \text{ } b} \vdash (\text{PRE}_p \vdash [\text{PER}]) \chi$$

Des formes plus complexes de souvenirs pourraient être analysées de la même manière, telle que l'expérience qui consiste à me souvenir maintenant que je me souvenais hier de mon père, {SOUV SOUV χ }, ou à me souvenir maintenant que j'imaginai hier un centaure, {SOUV IMA χ }, ou à me souvenir maintenant que je me rappelais hier de ce que j'ai vu l'année passée au musée du Louvre, {SOUV SOUV PIC χ }, etc. Ces exemples qui évoquent des expériences courantes possèdent des structures passablement complexes.

b) Conscience d'image

Qu'est-ce que la conscience d'image, la représentation « picturale » ? [1] {PIC χ } ? Quelle est la structure intentionnelle des activités telles que regarder une peinture (figurative), une photo, une caricature, etc. ? Comme dans le cas du souvenir, la conscience d'image consiste à faire référence à quelque chose d'absent dans la peinture, la photo, la caricature, etc., mais qui apparaît dans celle-ci, avec la différence que ce (celui, celle) qui apparaît et auquel (à laquelle) je me réfère par la représentation « picturale » n'est pas présente en personne (*leibhaftig*) dans la peinture ou la photo. De la sorte, la conscience d'image est une présentification : [2] PIC = (PRE...) χ . Ce type d'activité représentationnelle est présentification de quelque chose d'absent.

La caractéristique globale des images, peintures, photos, est le conflit (*Widerstreit* dit Husserl) entre la présentation de quelque chose et la présentification de quelque chose d'autre, conflit où la présentation est subordonnée à la présentification, subordonnée du fait que, par la conscience d'image, je me réfère à quelque chose d'absent qui ne peut être littéralement présent dans l'image. L'objet de la peinture, de la photo, etc. possède des propriétés spatiales (tridimensionnelles) d'une part ; mais d'autre part, il apparaît sur une surface qui est à peine bidimensionnelle, bidimensionnelle puisqu'il n'y a pas d'espace oculomoteur de profondeur sur la surface de l'image. La situation est différente pour les sculptures. Dans le cas des peintures et des photos, il y a deux espaces en conflit. L'espace de/dans l'image n'est pas en continuité avec l'espace du reste, de la salle où la peinture est exposée, de la table où se trouve la photo. Les formes et les couleurs, la grisaille sur la photo, par exemple, la taille et le reste ne s'ajustent pas avec ce que la peinture ou la photo représente, avec ce à quoi se rapporte l'image, c'est-à-dire avec la personne ou l'objet de l'image. Ce qui apparaît est un *fictum*, contrairement à une illusion où les anomalies perceptives n'apparaissent pas

aussi longtemps que je vis dans l'illusion. Les contradictions apparaissent seulement quand l'illusion est découverte. Le *fictum* est une irréalité qui apparaît dans quelque chose de réel, l'image, mais en complète interpénétration (*Durchdringung*) avec cette chose.

En accord avec les distinctions qu'a faites Husserl⁴, une triple objectivité est à l'œuvre dans la conscience d'image: (a) l'image-chose γ (*Bildding*). C'est l'objet accroché au mur du musée, la feuille de papier journal avec la photo, etc. Il s'agit d'un objet qui a ses propriétés perceptives, tels le cadre en bois, la toile, les couleurs appliquées, la grisaille de la photo, les caractéristiques lisses du papier glacé, etc. Cette chose ne doit pas être confondue avec (b) l'objet de/dans l'image, l'objet « pictural », c'est-à-dire l'objet qui apparaît « dans » l'image, que Husserl nomme *Bildobjekt*, le paysage sur la peinture (où le paysage peint n'est pas le paysage réel sur lequel on aurait appliqué de la couleur), la personne sur la photo. Finalement, cet objet « pictural » ne doit pas se confondre avec (c) l'objet pour le peintre ou le photographe, par exemple le paysage qui a servi au peintre pour le dépeindre ou la personne qui se trouvait devant l'appareil photographique. Il s'agit de l'objet qui pour Husserl est le sujet de l'image (*Bildsujet*), ou le χ de la notation, un objet qui peut effectivement exister, comme il peut être inexistant. Mais en tout cas, il n'est pas réellement dans l'image, car s'il existe, il se trouve dans un autre lieu.

Qu'est-ce que le *Bildobjekt*? Dans la mesure où l'objet χ de la conscience d'image n'est pas effectivement perçu et ne possède pas de réalité dans l'image, l'objet qui est montré dans (représenté par) l'image doit être neutralisé ou être déréalisé ($\neg \chi$), ce qui est précisément motivé par le conflit qui affecte de part en part ce qui apparaît, conflit entre le *Bildobjekt* et le *Bildsujet*, conflit de la spatialité, de la forme, de la taille, des couleurs, de l'horizon interne et externe, etc. L'objet figuré χ , auquel il est fait référence par la conscience d'image, n'est pas un objet que je crois être réellement devant moi dans la peinture ou sur la photo, mais l'objet χ dépeint ou photographié est l'objet auquel référence est faite exactement dans la mesure où et selon la manière qu'il apparaît dans l'image-chose γ . L'objet « pictural » (*Bildobjekt*) est: [3] ($\neg \chi / \gamma$), qui n'est donc pas l'objet χ dépeint ou photographié. Du côté noématique, la conscience d'image vient avec une intentionnalité à rayon double (*doppelstrahlige Intentionalität*) qui fait appel à une objectivité double, ce qui correspond aux deux côtés dans la formule [4], à gauche, l'objet « pictural » (*Bildobjekt*) et à droite, l'objet auquel il est fait référence, le *Bildsujet* χ .

$$[4] \frac{\neg \chi \vdash \chi}{\gamma}$$

4. Les textes les plus éclairants sont le texte numéro 1 des leçons de 1904/1905, et le numéro 15; ils contiennent des contributions importantes sur l'implication et la modification intentionnelles. Voir le texte avec les notes critiques dans l'introduction *Einleitung des Herausgebers* de Marbach dans Husserl (1980), p. XXXIX, montrant que Husserl considérait ses travaux sur la conscience d'image dans le contexte d'un ouvrage fondamental en phénoménologie.

Cette structure noématique indique que l'objet de la conscience d'image apparaît seulement *à travers* un autre « objet » ; la structure indique qu'il doit y avoir du côté noétique deux sortes d'activités à l'œuvre : la présentation perceptive de γ (le *Bildding*), (PER) γ , et l'intentionnalité impliquée dans une quasi-perception de χ (déréalisé) qui n'est pas considéré réellement exister dans l'image, de là le trait de neutralisation, - [PER] χ . Sur la base d'une perception de γ , le *Bildding*, je neutralise le χ de la quasi-perception, dont les caractéristiques se trouvent, pourtant, interpénétrées avec un certain nombre de caractéristiques perçues de γ . Ainsi, on a pour la structure de la conscience d'image

$$[5] \text{ PIC} = (\text{PRE} - \frac{[\text{PER}] \chi}{(\text{PER}) \gamma}) \chi$$

Du point de vue que j'occupe actuellement, je perçois effectivement l'image-chose γ « dans » ou « sur » lequel χ quasi apparaît, de telle manière que référence est faite simultanément à un « objet » qui apparaît dans l'image et à l'objet représenté par la conscience d'image (de la peinture, photo, etc.). - [PER] χ est l'activité intentionnellement impliquée et qui est neutralisée, ce qui signifie que le corrélat x de cette activité impliquée n'apparaît pas réellement (sauf dans le cas où je devrais succomber à un artifice de trompe-l'œil). Le *Bildding* γ qui est perçu est objet de croyance en tant qu'il m'est présent (? γ). L'objet χ de la conscience d'image (PIC) χ peut être posé comme existant ou inexistant. En effet, il y a des images d'unicorns que nous ne croyons pas exister, d'où la notation ? / - dans

$$[6] \text{ PIC} = / - (\text{PRE} - \frac{[\text{PER}] \chi}{\vdash (\text{PER}) \gamma}) \chi$$

Toutes les activités de présentification (activités mentales), tels la conscience d'image ou le souvenir, se réalisent sur le fond de présentation des circonstances dans lesquelles je me trouve actuellement, c'est-à-dire au moment où j'ai l'une ou l'autre de ces expériences. Ces circonstances forment l'horizon externe par rapport auquel moi-même en tant que sujet (corps) percevant et l'image-chose se trouvent situés. Cet horizon est constitué par l'intentionnalité anonymement fonctionnante. La structure complète de l'activité intentionnelle de la conscience d'image est :

$$[7] \text{ PIC} = \frac{i}{(\text{PER}) h} \vdash / - (\text{PRE} - \frac{[\text{PRE}] \chi}{\vdash (\text{PER}) \gamma}) \chi$$

Ayant à l'esprit ces deux illustrations d'analyse phénoménologique des activités de représentation, analyse qui révèle la structure sous-jacente aux représentations mentales qui sont réalisées par ces expériences intentionnelles conscientes, nous pouvons maintenant nous demander ce que ces exemples peuvent montrer au sujet du programme naturaliste que préconisent les

cognitivistes et dont certains demandent plus de phénoménologie pour résoudre le « problème épineux » de la conscience. La faille principale dans le traitement est maintenant apparente. C'est l'absence totale d'une caractérisation de la structure des états intentionnels/représentationnels, qu'il s'agisse de la perception (présentation) ou de présentification intuitive. Ces données phénoménologiques ne trouvent aucune considération dans la théorie naturaliste de la représentation.

Conclusion

Si les analyses phénoménologiques exposées ci-dessus fournissent une conceptualisation appropriée des expériences intentionnelles, si elles constituent un ingrédient essentiel pour le traitement des problèmes que rencontrent les cognitivistes (voir Chalmers dans Shear (1997), p. 413), et si les formules sont celles que cherchent ceux qui travaillent en philosophie cognitive, nous pouvons alors poser la question suivante : Comment les structures et leurs moments que nous avons pu mettre en évidence au sujet des états intentionnels/représentationnels (en l'occurrence de la perception, du souvenir et de la conscience d'image) s'ajustent-ils aux thèses et exigences du programme naturaliste ?

Il est vrai qu'au carrefour où se rencontrent aujourd'hui cognitivistes et phénoménologues se trouvent des préoccupations semblables entourant la conscience, les états mentaux et leur caractéristique centrale, l'intentionnalité de tels états que nous attribuons aux organismes d'un certain type (ou que nous reconnaissons dans ceux-ci) et que nous mettons en rapport avec des comportements observables. D'où la question générale : Quelle place peut-on reconnaître aux états mentaux, à l'intentionnalité et à la conscience dans un monde naturel ? Une des réponses à la mode et qui mériterait d'être examinée à part est de postuler que les propriétés des états intentionnels surviennent sur la base des propriétés physiques du cerveau (Kim, 1993, 1998). L'examen de cette réponse demanderait des développements qui dépassent le cadre de cet article. Il convient de rappeler à cet endroit le scepticisme que faisait déjà valoir Jerry Fodor au sujet du programme naturaliste. « *The worry about representation is above all that the semantic (and/or the intentional) will prove permanently recalcitrant to the integration in the natural order.* » (1990, p. 32) Il y aurait donc des obstacles sérieux à la naturalisation des états mentaux ou des expériences intentionnelles. Sans renoncer à un traitement scientifique et à une analyse rigoureuse, dite analyse eidétique, Husserl estimait également absurde la tentative de naturaliser la réalité mentale (« sinnlose Naturalisierung der geistigen Wirklichkeit », 1919, « Natur und Geist », dans Husserl (1987), p. 318). Il apparaît donc à la surface que les préoccupations des cognitivistes rejoignent celles de la phénoménologie husserlienne en ce qui concerne une théorie (philosophique) de la conscience et de la phénoménalité des phénomènes. On peut penser, comme le signalent les rédacteurs de l'introduction

à Petitot (1999), que la phénoménologie serait appelée à jouer un rôle important, pourvu qu'elle remplisse les exigences du programme naturaliste. À ce sujet, Petitot (p. 15 *sqq.*) fait valoir un double motif pour adopter une attitude sceptique : les données phénoménologiques se situent au-delà des limites de l'investigation scientifique, et si elles peuvent être objet d'une science, elles échappent à un traitement naturaliste. Bien sûr, il n'y a pas de preuve d'impossibilité à la manière d'une preuve d'impossibilité du *perpetuum mobile* dans le contexte des principes de la thermodynamique. Mais ceux qui proposent un traitement naturaliste n'ont pas encore obtenu le succès escompté.

Il apparaît aussi que ceux qui voudraient incorporer les données phénoménologiques dans l'approche que préconisent les disciplines cognitives, comme le demande expressément Flanagan (1992, chapitres 1 et 8, le dernier étant un résumé des thèses de James sur le flux de la conscience), ignorent tout de la phénoménologie husserlienne⁵. Ils ignorent de ce fait les obstacles qui se dressent contre les exigences que comporte le programme de naturalisation. On peut situer ces exigences sur trois plans : a) l'homogénéité conceptuelle, b) la compatibilité méthodologique et c) l'enchâssement nomologique.

- a) Sur le plan de la conceptualisation, la naturalisation des états intentionnels exige de respecter l'homogénéité conceptuelle, c'est-à-dire l'exigence voulant que la conceptualisation des phénomènes mentaux intentionnels se fasse en continuité avec la conceptualisation des autres sciences naturelles. Cela pourrait signifier que les concepts utilisés pour décrire les phénomènes intentionnels obéissent aux mêmes principes constitutifs que ceux qui couvrent les concepts fondamentaux dont font usage les sciences naturelles. Donc homogénéité conceptuelle. Or les prédicats mentaux ne sont pas régis par ces principes, mais par des principes constitutifs d'une nature très différente. Ce sont des principes de rationalité qui n'entretiennent pas de rapport avec les principes constitutifs de la physique (qui sont les principes de mesure pour les concepts fondamentaux tels la longueur, la masse, le temps).
- b) La deuxième exigence est d'ordre méthodologique et concerne l'unité méthodologique. Les sciences naturelles procèdent par investigation empirique recourant à des méthodes d'observation systématique, de mesure, de quantification, d'expérimentation, de modélisation, etc. qui ont fait leur preuve. Les méthodes des sciences de l'esprit devraient être compatibles avec des méthodes qui garantissent la démarche de corroboration intersubjective. Or la phénoménologie n'est pas une discipline d'observation, car sa méthode est essentiellement réflexive, donc

5. Voici comment Flanagan pense qu'on fait de la phénoménologie : « *Give phenomenology its due. Listen carefully to what individuals have to say about how things seem* » (1992, p. 11).

différente des méthodes des disciplines empiriques. Celles-ci portent sur les objets du monde, tandis que la phénoménologie thématise les actes de conscience de quelque chose, l'expérience elle-même. De plus, la réduction phénoménologique demande de saisir l'expérience pour elle-même, c'est-à-dire dans sa pureté (« *reine Erlebnisse* »); elle demande de suspendre tout jugement emprunté à l'attitude naturelle, de suspendre toute référence à un Je empirique et à sa constitution psychologique contingente⁶; elle demande également de suspendre la localisation de la conscience dans un espace. Pour garantir la scientificité de la démarche phénoménologique, analogue à l'arithmétique et à la géométrie, l'analyse phénoménologique procède par variation eidétique établissant ainsi l'invariant (l'essence et les lois d'essence — *Wesensgesetze*) par rapport auquel les variations sont saisies comme des variantes. La variation eidétique établit des possibilités idéales des modalités intentionnelles, l'essence de la perception, du souvenir, de la conscience d'image, du désir, etc. Les sciences empiriques ne sont pas les seules sciences; il y a également les disciplines eidétiques, dont la phénoménologie (voir Husserl, 1987, p. 79). De même que la géométrie pure thématise les propriétés de toutes les figures spatiales (à n dimensions) possibles sans observer des triangles dans l'espace physique, la phénoménologie traite des possibilités idéales en prenant l'expérience factuelle seulement comme point de départ exemplaire, toujours contingent, de la variation eidétique (voir Husserl, 1962, § 9, p. 71, p. 76).

En raison de son statut méthodologique, la phénoménologie se distingue de toute science naturelle. Elle marque «le contraste le plus fort», dit Husserl (1987, p. 79, «in schärfstem Kontrast»), avec les sciences naturelles. Toute naturalisation peut impliquer l'abandon, la mise de côté des données de la phénoménologie.

- c) En ce qui concerne l'enchâssement nomologique (« *nomological entrenchment* »), exigence plus ambitieuse, elle demande qu'une éventuelle théorie des phénomènes intentionnels, les généralisations qui peuvent être formulées à propos de la conscience intentionnelle et des états intentionnels, c'est-à-dire les lois d'essence que Husserl a formulées (par exemple, à propos de l'implication intentionnelle par l'analyse du souvenir), puissent être incorporées dans les autres sciences empiriques dont le succès n'est pas seulement promis mais déjà garanti. On songe à la biologie et aux neurosciences. La forme que prendra une telle intégration reste à déterminer. Une telle intégration

6. « Es ist also eine Methode, mir das empirisch-objektive Gewand abzuziehen », « c'est une méthode qui consiste à me dévêtir du vêtement empirique objectif » (Husserl, 1959, p. 78; voir aussi 120 sqq., 427 dans ce texte important sur la réduction phénoménologique).

demanderait, par exemple, que les données phénoménales puissent être incorporées dans le réseau des relations causales et être subsumées sous les lois causales qui régissent le monde naturel. Qu'est-ce qui, au juste, en ce qui concerne la structure des expériences intentionnelles que nous avons mise en évidence, entrerait dans un rapport de causalité ? Se rappelant le premier slogan de McGinn (1991, p. 52) disant que « les relations causales sont naturelles pourvu que les termes qu'elles relient soient naturels », on doit immédiatement constater que les données dont traite la phénoménologie ne sont pas des entités naturelles logées quelque part dans le monde. La suggestion d'établir des liens par des propositions pont du type : « si Φ "ressemble" à Ψ , alors Φ "explique" Ψ », où Φ désigne des événements neuropsychologiques et Ψ des données phénoménales (voir Petitot, 1999, p. 67 qui emprunte cette suggestion à David Teller) ne va pas de soi. Il faudrait, en tout cas, s'expliquer sur la relation de ressemblance (« *looks like* »). On peut penser à une ressemblance de structure entre les deux types de données, ressemblance qui se situerait sur un plan relativement abstrait. Mais il est évident que les propriétés causales pertinentes pour les effets et les causes sont exclues du fait que telles propriétés ne peuvent pas être reconnues aux données phénoménologiques. Dans ce cas, les *explananda* des sciences cognitives ne sont pas les données phénoménologiques, en l'occurrence celles que nous avons mises en évidence. De la sorte, il est difficile de prétendre qu'on aurait naturalisé les propriétés phénoménologiques.

Une perspective prometteuse pour réaliser l'enchâssement nomologique consiste à considérer les états intentionnels dans leur fonctionnalité. Cognitivistes et phénoménologues pourraient s'entendre sur une caractérisation minimale des états intentionnels/représentationnels laquelle comporterait les trois aspects suivants.

1) Les états intentionnels/représentationnels ou les événements mentaux sont des occurrences qui covarient de manière systématique avec d'autres occurrences (intentionnelles et/ou non intentionnelles), la covariation pouvant être une affaire de relation causale (déterministe ou probabiliste), de simple concomitance, ou encore d'une autre nature. Notons que, pour la phénoménologie, les rapports en question ne sont pas de nature causale, mais sont du type « rapport d'association », « rapports de motivation » ou « rapport de sens ». Ce premier aspect a trait à la composante structurale du concept d'état représentationnel. Pour les cognitivistes, il concerne la configuration, c'est-à-dire l'ensemble des rapports dans lesquels sont imbriqués les états intentionnels. Pour les phénoménologues, cependant, la dimension structurale a

également trait à la structure interne propre à chaque modalité intentionnelle, aux rapports noético-noématiques passés sous silence par les cognitivistes.

2) Contraints par cette structure couvrant des rapports externes, les états intentionnels/représentationnels sont censés remplir des fonctions dans les systèmes et organismes qui exemplifient de tels états. Pour les cognitivistes, les fonctions consistent typiquement à diriger des performances pratiques (c'est-à-dire la production de comportements et d'actions). Pour les phénoménologues, elles consistent à déterminer le sens que nous reconnaissons dans un comportement. Elle consiste également à contribuer à produire d'autres représentations par des inférences, à engendrer des intentions à partir des croyances et des désirs, etc. De plus, les états intentionnels remplissent ces fonctions multiples en vertu de leur contenu représentationnel. Ce deuxième aspect a trait à la composante fonctionnelle.

3) En vertu des fonctions qu'ils remplissent dans un organisme, les états intentionnels/représentationnels s'acquièrent, se reproduisent (se maintiennent), se modifient et se substituent au cours du temps selon une variété de contraintes, internes et externes, auxquelles ils doivent s'adapter. Cela constitue la composante génétique ou étiologique.

Dans le contexte des théories représentationnalistes de l'esprit, la fonctionnalité des états intentionnels/représentationnels est la caractéristique dominante qui, cependant, doit être comprise dans ses rapports aux deux autres composantes. Dans la perspective fonctionnaliste, les propriétés intentionnelles prennent l'allure de propriétés fonctionnelles, et c'est bien par le biais de la fonctionnalité qu'un certain nombre de philosophes envisagent aujourd'hui d'incorporer l'intentionnalité dans l'ordre naturel. La tâche cruciale du traitement naturaliste est l'identification des fonctions propres (c'est-à-dire des fonctions naturelles au sens de la biologie) qu'on peut légitimement reconnaître à de tels états. Quoi qu'il en soit de ce problème d'identification qui se pose aussi bien pour la phénoménologie que pour les sciences cognitives, la question qui peut être posée à propos des fonctions est la suivante : Si les fonctions doivent être des fonctions *naturelles*, en quoi les fonctions des états intentionnels/représentationnels sont-elles des propriétés naturelles ? En accord avec le second slogan de McGinn (1991, p. 56), « les fonctions sont naturelles pourvu que leurs porteurs le soient ». C'est précisément à propos de cette exigence qu'on a posé le problème du fossé explicatif (« *explanatory gap* ») qui continue de hanter un bon nombre de philosophes en philosophie cognitive. La discussion a pris son point de départ avec l'article de Joseph Levine

7. L'argument de Levine a été reconstruit par van Gulick (1993) qui le discute directement. Le problème est sous-jacent aux dernières contributions de Chalmers (1996, 1998), laisse des traces dans divers chapitres dans Shear (1997) et Metzinger (1995). La problématique apparaît également dans les *Tucson Discussions and Debates* (Hameroff et al. (1996, 1998).

(1983), « Materialism and Qualia : The Explanatory Gap »⁷. Le problème que soulève Levine est le suivant :

Nous sentons que le rôle causal de la douleur est crucial pour notre concept de douleur, et que découvrir le mécanisme physique par lequel ce rôle causal est rempli explique une facette importante de ce qu'il y a à expliquer au sujet de la douleur. Pourtant, il y a plus dans notre concept de douleur que le rôle causal ; il y a ce que c'est que sentir la douleur ; et ce qui est laissé inexpliqué par la découverte des fibres C (le candidat philosophique standard pour la base neuronale de la douleur, en dépit de sa parfaite invraisemblance empirique) est de savoir pourquoi la douleur devrait être sentie comme cela nous arrive. Car il semble ne rien y avoir dans la décharge d'une fibre C qui l'« ajusterait » plus naturellement aux propriétés phénoménales de la douleur qu'elle s'ajusterait à d'autres propriétés phénoménales. Davantage que son rôle fonctionnel, l'identification du côté qualitatif de la douleur avec la décharge d'une fibre C (ou avec une propriété de la décharge d'une fibre C) laisse la connexion entre la douleur et ce que nous identifions avec elle complètement mystérieuse. On pourrait dire qu'elle rend la manière dont la douleur est ressentie un fait brut (p. 358).

Ce fossé a déjà été remarqué par Wittgenstein qui s'est étonné au sujet d'une expérience de douleur particulière si l'on pense qu'elle est « censée être produite par un processus dans le cerveau » (1953, § 412). Wittgenstein parle déjà d'un « fossé infranchissable entre conscience et cerveau » (*ibidem*).

La thèse que soutient Levine au sujet du fossé explicatif consiste à affirmer que nous ne pouvons pas expliquer comment les propriétés de l'expérience consciente et intentionnelle sont réalisées dans le cerveau en recourant à des faits particuliers concernant le cerveau et aux lois que nous offrent les meilleures sciences empiriques à ce sujet. Le diagnostic de Levine est de conclure que le problème en cause n'est pas un problème empirique mais un problème conceptuel, et dans ce cas le perfectionnement des connaissances factuelles concernant les fonctions que les différentes structures cérébrales peuvent remplir ne sont d'aucun secours pour résoudre le problème, car nulle part on ne découvrira dans le cerveau une lueur de conscience ou d'intentionnalité. D'autre part, si je réfléchis sur mes expériences intentionnelles, nulle part cette réflexion ne pourra découvrir le nœud où l'état intentionnel et ses propriétés se trouveraient connectés avec des structures cérébrales. Les deux ressources cognitives (la perception et la réflexion) s'excluent mutuellement au sens où la réflexion ne donnera jamais accès à des faits concernant le cerveau, et la simple perception du cerveau ne donnera jamais accès aux « faits » de la conscience. Jusqu'à maintenant, le problème du « fossé explicatif » n'a pas été résolu.

Un second problème se pose à propos des fonctions traitées dans une perspective naturaliste. Certes, la notion de fonction est scientifiquement respectable, du moins en biologie. Mais, si l'on envisage la fonctionnalité des états intentionnels/représentationnels, on doit en même temps a) formuler, pour

chaque fonction, les standards permettant de juger si cette fonction est remplie adéquatement et b) établir le contexte relativement auquel ces standards peuvent être considérés comme naturels. Dans le cas des fonctions biologiques (une notion quasi normative), les standards de remplissage adéquats sont naturels pourvu qu'ils résultent de la sélection naturelle, le standard général étant celui de la valeur sélective (*fitness*). Il est manifestement difficile d'intégrer l'idée de la fonctionnalité des états intentionnels/représentationnels dans un scénario évolutionniste et de montrer, éventuellement, que les standards de rationalité qui s'appliquent aux croyances, préférences, intentions, désirs, etc. sont directement reliés à la valeur sélective (*fitness*).

Aussi longtemps que les problèmes que je viens de mentionner en conclusion ne sont pas résolus, la naturalisation de l'intentionnalité, des états intentionnels/représentationnels, de la conscience, etc. se présentera comme une conjecture et pas plus qu'une conjecture.

RÉFÉRENCES

- Bernet, Rudolf *et al.* (1993), *Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy).
- Block, Ned, *et al.* eds. (1997), *The Nature of Consciousness, Philosophical Debates*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Boring, Edwin G. (1953), « A history of introspection », *Psychological Bulletin* 50, 169-89.
- Chalmers, David J. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press.
- Chalmers, David J. (1997a), « The Hard Problem, Facing Up to the Hard Problem of Consciousness », dans Jonathan Shear, ed. (1997), 9-33.
- Chalmers, David J., (1997b), « Response, Moving Forward on the Problem of Consciousness », dans Jonathan Shear, ed. (1996), 379-422.
- Chalmers, David J. (1998), « On the Search for the Neural Correlate of Consciousness » dans Hameroff *et al.* eds. (1998), 219-231.
- Cummins, Robert (1989), *Meaning and Mental Representation*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Dretske, Fred (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Dretske, Fred (1988), *Explaining Behavior*, Cambridge MA, The MIT Press.
- . Fred (1995), *Naturalising the Mind*, Cambridge MA, The MIT Press.
- . Fred (2000), *Perception, Knowledge, and Belief*, Cambridge UK, Cambridge University Press.
- Flanagan, Owen (1992), *Consciousness Reconsidered*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Fodor, Jerry A. (1990), *A Theory of Content, and Other Essays*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Frege, Gottlob (1918), « Logische Untersuchungen : Erster Teil : Der Gedanke », dans *Kleine Schriften*, hrsg. Von Ignacio Angelelli, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, 342-362.
- Hameroff, Stuart R. *et al.*, eds. (1996), *Toward a Science of Consciousness, The First Tucson Discussions and Debates*, Cambridge MA, The MIT Press.

- . (1998), *Toward a Science of Consciousness, The Second Tucson Discussions and Debates*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Husserl, Edmund (1959), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana 8, Den Haag, Nijhoff.
- . (1962), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana 9, Den Haag, Nijhoff.
- . (1966), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana 10, Den Haag, Nijhoff.
- . (1973), *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Husserliana 16, Den Haag, Nijhoff. ; trad. Fr. par Jean-François Lavigne, *Chose et espace, Leçons de 1907*, Paris, Presses Universitaire de France, 1989.
- . (1979), *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Husserliana 22, Den Haag, Nijhoff.
- . (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein und Erinnerung, Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung*, Texte aus dem Nachlass (1891-1925), Husserliana 23, Den Haag, Nijhoff.
- . (1987), *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Husserliana 25, Den Haag, Nijhoff.
- Kim, Jaegwon (1993), *Supervenience and Mind, Selected Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- . Jaegwon (1998), *Mind in a Physical World, An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Levine, Joseph (1983), « Materialism and Qualia: The Explanatory Gap », *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354-61.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1963.
- Marcel, Anthony J., Eduardo BISIACH (1991), *The Problem of Consciousness*, Oxford, Basil Blackwell.
- Marbach, Eduard (1993), *Mental Representation and Consciousness*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers.
- Metzinger, Thomas, ed.(1995), *Conscious Experience*, Paderborn, Schöningh.
- Pacherie, Elisabeth (1999), « *Leibhaftigkeit* and Representational Theories of Perception », in Jean Petitot *et al.*, eds., (1999), 148-61.
- Petitot, Jean, Francisco VARELA, Bernard PACHOUD, Jean-Michel ROY, eds. (1999), *Naturalizing Phenomenology, Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford CA, Stanford University Press.
- Seager, William (1999), *Theories of Consciousness, An Introduction and Assessment*, London/New York, Routledge.
- Seymour, Michel (1994), *Pensée, langage et communauté, Une perspective anti-individualiste*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin.
- Shear, Jonathan, ed. (1997), *Explaining Consciousness, The Hard Problem*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Shear, Jonathan (1997), « The Hard Problem : Closing the Empirical Gap », dans Shear, ed. (1997), 359-79.
- Tye, Michael (1995), *Ten Problems of Consciousness, A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge MA, The MIT Press.

- Twardowski, Kasimir (1894), *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, München, Philosophia ; trad. fran. de Jacques English, *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*, dans Husserl-Twardowski, *Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993, 85-210.
- Van Gulick, Robert (1993), « Understanding the Phenomenal Mind : Are We All just Armadillos », dans M. Davies et G. Humphreys, eds. (1993), *Consciousness : Psychological and Philosophical Essays*, Oxford, Blackwell, 137-54.
- Velmans, Max (1997), « First-Person Perspectives, The Relation of Consciousness to the Material World », in Jonathan Shear, ed. (1997, 325-337.
- Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.

Relier la conscience phénoménale et éliminer le fossé explicatif

Maria Clara Dias

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000440ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000440ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dias, M. C. (2008). Relier la conscience phénoménale et éliminer le fossé explicatif. *Philosophiques*, 35 (2), 513–524. <https://doi.org/10.7202/000440ar>

Résumé de l'article

L'argument principal de cet article est qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre les explications physicalistes et l'idée de conscience phénoménale. Ayant comme référence une analyse de certaines propriétés *sui generis* de la conscience phénoménale, nous avons l'intention de souligner que l'apparente incompatibilité entre le mental et le physique peut être éliminée. De façon plus précise, nous soutenons la thèse selon laquelle les propriétés *sui generis* des événements mentaux, connues comme *qualia*, sont des propriétés physiques. Ces propriétés constitueraient, comme l'affirme Tye, les contenus représentationnels nonconceptuels de nos expériences. En outre, ces propriétés sont des *inputs* des processus physiques dont les *outputs* seraient des états intentionnels avec des contenus propositionnels.

Relier la conscience phénoménale et éliminer le fossé explicatif^{*1}

MARIA CLARA DIAS

Université fédérale de Rio de Janeiro

mcdias@ifcs.ufrj.br

RÉSUMÉ. — L'argument principal de cet article est qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre les explications physicalistes et l'idée de conscience phénoménale. Ayant comme référence une analyse de certaines propriétés *sui generis* de la conscience phénoménale, nous avons l'intention de souligner que l'apparente incompatibilité entre le mental et le physique peut être éliminée. De façon plus précise, nous soutenons la thèse selon laquelle les propriétés *sui generis* des événements mentaux, connues comme *qualia*, sont des propriétés physiques. Ces propriétés constitueraient, comme l'affirme Tye, les contenus représentationnels nonconceptuels de nos expériences. En outre, ces propriétés sont des *inputs* des processus physiques dont les *outputs* seraient des états intentionnels avec des contenus propositionnels.

ABSTRACT. — The main argument of this paper is that there is no gap between physicalist explanations and phenomenal consciousness, as a matter of principle. Based on an analysis of certain *sui generis* properties of phenomenal consciousness, I aim to demonstrate that the apparent explanatory gap between the mental and the physical can be eliminated. More specifically, I want to defend the claim that the so-called *sui generis* qualities of mental events, referred to as *qualia*, are physical properties. These properties would constitute, as Tye puts it, the nonconceptual representational content of our conscious experiences. Moreover, they are the input of physical processes whose output would be intentional states with propositional content.

* J'aimerais exprimer mes remerciements à Carlos Eduardo Nogueira Loddo (UQTR) pour ses commentaires extrêmement utiles sur des versions antérieures de cet article. Ses observations stimulantes m'ont aidée à présenter mes thèses de façon plus claire, surtout en ce qui regarde les questions conceptuelles. Il m'a aussi aidée à formuler une interprétation précise (dans ce qu'il y a de pertinent pour la présente discussion) de la perspective proposée par Kaufmann avec qui il a travaillé étroitement, traduisant beaucoup de ses articles en portugais (incluant celui qui est commenté ici). Pour la révision anglaise du présent texte, je tiens à remercier Mário Nogueira et André Fuhrmann.

1. NdT. Le titre original anglais du présent article est « Tying Phenomenal Consciousness and Quining the Gap ». L'auteur s'en explique comme suit : Bien entendu, mon utilisation du néologisme « to quine » est tirée de D. Dennett, « Quining Qualia », in A. Marcel, and E. Bisiach, (eds.), 1988, *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press. J'invente aussi un nouveau terme, « to tye », afin de tirer avantage de la coïncidence phonétique entre le nom de Michael Tye et le verbe anglais « to tie » (relier).

Dans son article portant sur le problème de la conscience et sur le fossé explicatif², J. Nicolas Kaufmann présente d'intéressantes contributions à la discussion des caractéristiques qualitatives des expériences subjectives (ou à la première personne) des phénomènes mentaux. Essentiellement, le problème du fossé explicatif émerge du fait que, d'un côté, les caractéristiques qualitatives semblent jouer un rôle causal dans les actions humaines alors que, de l'autre, aucune référence conceptuellement satisfaisante à ces éléments ne semble convenir à l'intérieur des structures explicatives. En effet, les demandes d'objectivité associées à ces structures paraissent ne pouvoir être rencontrées par les expériences qualitatives en raison de leur caractère subjectif. Par conséquent, il y a un fossé entre les qualités de l'expérience subjective et l'explication psychologique de l'action humaine acceptable dans un cadre physicaliste. Kaufmann admet la formulation de ce problème telle que proposée par Josef Levine³.

S'il y avait un tel fossé, il poserait un sérieux problème au projet de naturalisation de l'explication psychologique. Le problème serait sérieux puisqu'il ne tiendrait pas simplement à une question de fait, relative à l'état présent de notre science (laquelle peut être amenée à se modifier dans le futur), mais à une *question de principe*. Le problème du fossé explicatif étant ainsi formulé comme un problème de principe, Kaufmann considère qu'il doit aussi être envisagé comme une question *conceptuelle*.

En raison de ce caractère conceptuel, Kaufmann commence son analyse en essayant de circonscrire précisément le *concept* de conscience. Il présente d'abord une série de distinctions et d'oppositions conceptuelles concernant la conscience et établit quel concept de conscience est approprié pour cette discussion. L'opposition de Ned Block entre *la conscience d'accès* et *la conscience phénoménale*⁴ lui importe tout particulièrement. Selon cette opposition, la *conscience d'accès* est représentationnelle et définissable fonctionnellement. La *conscience phénoménale*, de son côté, ne peut être définie comme un concept général, bien qu'il soit possible d'indiquer quels objets peuvent être rangés sous cette notion. Kaufmann constate que la liste de ces objets varie d'un auteur à l'autre. Quoi qu'il en soit, c'est cette dernière notion de conscience qui est impliquée dans l'expérience subjective ou vécue à la première personne. Kaufmann localise donc ici le concept de conscience autour duquel le problème du fossé explicatif trouve sa formulation et en rapport auquel il doit être traité.

2. Kaufmann, J. N., 1999, « A Problemática da Consciência e a Lacuna Explicativa », *Princípios. Revista de Filosofia*, vol. 6, n. 7, 87-120.

3. Levine, J., 1983, « Materialism and Qualia : the Explanatory Gap », *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354-361.

4. Block, N., 1995, « On a Confusion About a Function of Consciousness », *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 227-247.

Par la suite, Kaufmann entreprend d'examiner deux perspectives opposées à propos du problème du fossé explicatif. D'abord, il étudie la position de Colin McGinn qui inclut des arguments favorables à l'idée qu'il y a un fossé⁵. Kaufmann s'arrête à deux des arguments de McGinn en employant les reconstructions de ces arguments offertes par Owen Flanagan⁶. Kaufmann retient les critiques de Flanagan et ajoute d'autres critiques provenant de la phénoménologie de Edmund Husserl.

Mais c'est l'examen par Kaufmann de la position de David Chalmers qui est le plus pertinent pour ce dont nous allons discuter dans ce texte. Chalmers favorise la « fermeture du fossé », ce qui revient à dire qu'il essaye de fournir une solution au problème. Comme le remarque Kaufmann, Chalmers présente dans différents textes des stratégies diverses pour parvenir à cette solution. Dans les premiers textes⁷, Chalmers tente de compléter les explications physicalistes par une analyse conceptuelle typique de la phénoménologie. Dans un texte plus récent⁸, afin de corrélérer la conscience à des processus neuronaux (ce qu'il cherche à établir), Chalmers propose ce qu'il nomme des « principes de rapprochement » (*bridging principles*). Des états fonctionnellement définissables sont reliés à des structures neuronales parce que les premiers peuvent être réalisés dans les secondes (cela constitue la prémisse empirique de l'argument de Chalmers). Nous pouvons avoir accès à la conscience grâce à des rapports verbaux ou par d'autres modes comportementaux d'expression (tel est le rôle dévolu au principe de rapprochement). Kaufmann analyse l'argument de Chalmers, soulève une série de critiques et, pour certaines d'entre elles, fait une fois de plus appel à la phénoménologie de Husserl.

Je n'ai pas pour but ici d'examiner le détail de l'argument de Chalmers ni de fournir un compte rendu complet de la critique qu'en fait Kaufmann. Je retiendrai toutefois une observation de Kaufmann. Il note que les principes de rapprochement de Chalmers ne peuvent réussir à relier la conscience à l'explication physicaliste que *si* la conscience est conceptualisée comme étant ce que Block nomme la conscience *d'accès* (le concept représentationnel et fonctionnellement définissable) ; ils en sont néanmoins *tout à fait* incapables si elle est conceptualisée en tant que conscience *phénoménale*.

5. McGinn, C., 1983, *The Problem of Consciousness*, Oxford, Blackwell.

6. Flanagan, O., 1992, *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, Mass., MIT Press.

7. Chalmers, D. J., 1996, *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press ; Chalmers, D. J., « Facing up to the Problem of Consciousness » — « Response », in Shear, J. (ed.), 1997, *Explaining Consciousness — the Hard Problem*, Cambridge, Mass., MIT Press, 9-33.

8. Chalmers, D. J., « On the Search for the Neural Correlate of Consciousness », in Hameroff, S. R., Kaszniak, A. W. and Scott, A. (eds.), 1998, *Toward a Science of Consciousness II : The Second Tucson Discussions and Debates. Complex Adaptive Systems*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Comme nous l'avons vu, c'est sur ce dernier concept que repose le problème du fossé explicatif selon l'approche de Kaufmann. Cependant, bien que cette observation soit critique à l'endroit de la tentative de Chalmers de fermer le fossé, et pour autant que le projet de le fermer soit considéré, l'attitude de Kaufmann est plus optimiste que son évaluation de la position de Chalmers ne le suggère. Selon lui, *si* Chalmers réussissait à montrer (contrairement à ce que Block suppose) qu'un concept de conscience fonctionnellement défini est systématiquement corrélé au concept de conscience phénoménale, *alors* son argument pourrait tenir le coup et le fossé serait fermé.

Dans la suite de ce texte, je vais examiner une perspective de rechange qui semble en mesure d'assurer cette fermeture. Je soutiendrai qu'il n'existe aucun fossé entre les explications physicalistes et la conscience phénoménale, aucun problème de principe. Cette perspective est celle qui a été suggérée par Michael Tye⁹. En un sens, ce que Tye propose correspond exactement à la suggestion faite par Kaufmann pour sauver l'argument de Chalmers. En effet, Tye met systématiquement en corrélation un concept de conscience phénoménale avec un concept de conscience fonctionnellement définissable. Plus radicalement, selon Tye, le concept de conscience phénoménale est fonctionnellement définissable.

En me basant sur une analyse de certaines propriétés *sui generis* de la conscience phénoménale, j'espère montrer que le fossé explicatif qui semble apparaître entre le mental et le physique peut être éliminé. Plus spécifiquement, je veux défendre l'affirmation selon laquelle les prétendues qualités *sui generis* des événements mentaux, celles auxquelles nous référons en parlant de *qualia*, sont des propriétés physiques. Ces propriétés constitueraient, comme Tye le propose, le contenu représentationnel non conceptuel de nos expériences conscientes. De plus, elles sont les inputs de processus physiques dont les outputs sont des états intentionnels dotés d'un contenu propositionnel.

En général, nous pouvons comprendre le physicalisme comme étant la perspective selon laquelle tout ce qui existe ou peut être connu appartient au monde physique, c'est-à-dire au domaine des objets et des lois d'une micro-physique élémentaire, qui sera éventuellement développée dans l'avenir. Quelle que soit la définition du « monde physique » que nous pourrions adopter, il semblerait que le monde physique doit incorporer un ensemble de propriétés applicables à un groupe spécifique d'objets, lesquelles propriétés ne peuvent, du moins à première vue, en aucune façon être attribuées à des objets physiques de manière sensée. Par exemple, nous disons que « personne d'autre que moi ne peut sentir ma douleur » et semblablement que la douleur, la tristesse, la joie et autres états mentaux n'existent que lorsqu'ils sont vécus par un sujet ou pour autant qu'ils lui appartiennent. Mon expérience consciente, les sensations de mon corps, mes émotions, mes passions et mes humeurs semblent être liées à moi par une relation que je ne peux

9. Tye, M., 1995, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press.

entretenir avec mon automobile et mes vêtements, par exemple. Une autre personne pourrait posséder ma voiture et mes vêtements, et ces objets ne cesseraient pas d'exister s'ils n'étaient pas possédés par quelqu'un.

La « monopolisation » des phénomènes mentaux vécus par un sujet, par un soi, semble caractériser une sorte d'appartenance nécessairement intérieure qui est étrangère aux objets qui m'appartiennent seulement de façon contingente. Ne devons-nous pas alors distinguer les objets auxquels j'ai un accès privilégié, c'est-à-dire les objets qui peuvent seulement être « possédés » et « connus » dans la perspective de mon expérience et qui ne peuvent exister que s'ils sont en relation avec le sujet de l'expérience, des autres objets avec lesquels j'entretiens une relation simplement parce que je suis, de manière contingente, celle qui les possède ? Si les propriétés caractéristiques des objets du premier groupe — c'est-à-dire la propriété d'être privé, la propriété d'être nécessairement possédé et la propriété d'être dans la perspective de la première personne¹⁰ — ne peuvent être attribuées aux objets physiques, ne devons-nous pas admettre l'existence d'entités non physiques ?

Nous nous heurterions à des difficultés si nous adoptions une telle supposition. Car elle semble violer un principe largement accepté, à savoir que le monde physique est causalement fermé. Ce principe dit que, pour n'importe quel événement physique, quelles qu'en soient les causes, elles sont d'autres événements physiques. Les entités non physiques n'ont donc aucun rôle à jouer dans les processus de réalisation des événements physiques. Bien entendu, les événements phénoménaux peuvent toujours être les effets d'événements physiques, mais jamais leurs causes (ce qui est la solution épiphénoméniste au problème des *qualia*). Mais sommes-nous vraiment disposés à admettre que les états phénoménaux sont toujours causalement non pertinents ?

Quoi qu'il en soit, nombreux sont ceux qui partagent l'intuition qu'il y a un gouffre infranchissable entre l'explication physicaliste de notre vie mentale et ce que nous croyons intérieurement qu'il se passe dans certains contextes. Est-il possible, en termes physicalistes, c'est-à-dire dans les termes d'une microphysique élémentaire, d'expliquer, voire seulement en principe, ce que signifie être le sujet de certaines expériences, ou d'exprimer d'une façon ou d'une autre le point de vue privilégié que nous présumons avoir relativement à nos sensations, émotions, passions et humeurs ?

Confrontés à ce problème, nous avons le choix entre trois solutions :

1. Accepter le caractère *sui generis* des objets phénoménaux et leur irréductibilité au domaine du monde physique ;
2. Montrer que les objets phénoménaux ne possèdent pas réellement ces propriétés *sui generis* ; ou montrer que ces objets n'existent pas et ainsi qu'il n'y a pas lieu d'appliquer ces propriétés ; ou

10. Sur ces propriétés, voir Tye, 1995.

3. Reconnaître l'existence des objets phénoménaux et de leurs propriétés caractéristiques, en refusant toutefois que celles-ci ne s'appliquent pas aux objets physiques.

La première solution est clairement dualiste. Elle rétablit un dualisme ontologique à l'intérieur duquel la relation entre le mental et le physique devient contingente, arbitraire ou même impossible. Au mieux, il serait possible de réintroduire une thèse épiphénoméniste selon laquelle le mental est causalement inerte. Cependant, nos croyances matérialistes du *xxi*^e siècle rendent difficile de comprendre en quoi consiste penser à des objets qui ne produisent aucun effet sur le monde physique. Comment ces objets pourraient-ils même être perçus s'ils ne laissent aucune trace sur le monde physique ? Affirmer l'existence d'une chose semble impliquer qu'elle est en relation causale avec d'autres objets ou événements physiques.

La seconde solution est ou bien réductionniste ou bien éliminativiste. Respectivement, soit elle réduit les objets phénoménaux à des objets physiques, niant ainsi leurs caractéristiques particulières ; soit elle nie l'existence des objets phénoménaux et par conséquent la réalisation des propriétés *sui generis*. Cette solution laisse intact le physicalisme, mais pas nos pratiques courantes d'attribution d'un pouvoir causal aux états mentaux.

La troisième solution semble combiner le physicalisme avec une certaine forme de dualisme (ou de pluralisme) de propriétés, permettant ainsi une relative compréhension du caractère particulier de quelques-unes de nos expériences. La seconde et la troisième solution partagent l'essentiel de l'intuition physicaliste. La différence entre les deux est plus subtile qu'il ne paraît à première vue. Une certaine forme de réductionnisme ou d'éliminativisme semble inévitable même à la troisième solution. La différence entre elles se trouve dans le fait que la troisième solution est la seule qui se veut une tentative de conciliation du physicalisme avec certaines de nos intuitions les plus importantes concernant nos états subjectifs. Mais quels états subjectifs précisément ? Ou, autrement dit, lesquelles de leurs caractéristiques propres peuvent, de façon plausible, être combinées avec l'essentiel de nos croyances physicalistes ?

Nous devons ici clarifier notre position en rapport à l'*explanandum* du problème. Ce qui semble résister à une réduction physicaliste n'est pas les états mentaux en général mais certaines de leurs propriétés : caractère privé, appartenance nécessaire et subjectivité du point de vue. Ces propriétés expriment le caractère subjectif de notre expérience ; elles sont reliées à ce qui est vécu uniquement et exclusivement dans la perspective du sujet de l'expérience. Pour employer la formule de Thomas Nagel, ces propriétés constituent « l'effet que cela fait »¹¹ d'avoir notre expérience. Selon la conception de Nagel, ces propriétés sont présentes dans chaque événement intentionnel, c'est-à-dire dans

11. Nagel, T., 1979, « What Is It Like To Be a Bat ? », in *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press.

chaque type de relation impliquant la conscience et les objets de conscience. Elles constituent le caractère irréductiblement subjectif des événements intentionnels.

Je vais ici m'en tenir à une position plus limitée, à une position qui exclut de ce domaine les états mentaux comme les croyances, les désirs et les intentions dont le contenu s'exprime par une clause-que. Afin de justifier une telle restriction, j'entends montrer qu'il est possible de fournir, au moins de prime abord, une description fonctionnelle de nos attitudes propositionnelles, et qu'une telle description semble n'omettre aucun élément pertinent de notre compréhension de ces états mentaux. Pour sa part, le caractère irréductiblement subjectif de l'expérience, ou le *quale*, sera considéré comme une qualité particulière de certains états mentaux. En raison de ces qualités particulières, la perspective du sujet de l'expérience semble à ceux qui défendent l'idée d'un fossé explicatif ajouter quelque chose d'irréductible à l'expérience elle-même. Je voudrais donc caractériser le problème du fossé explicatif comme portant spécifiquement sur les états mentaux dont la description apparaît insuffisante sans une référence directe à l'agent. Avant de présenter le problème lui-même, je donnerai une brève exposition de ce que pourrait être une explication fonctionnelle de nos attitudes propositionnelles, justifiant ainsi la restriction mentionnée ci-dessus.

La perspective fonctionnaliste identifie en général les états mentaux ou bien avec la fonction accomplie par des états cérébraux ou bien avec les états cérébraux accomplissant cette fonction. Ce qui fonde l'attribution d'un certain contenu *p* à un état de croyance, par exemple, est la relation que cet état entretient avec certaines stimulations sensorielles, avec d'autres états mentaux et avec le comportement. Les états mentaux sont donc à la fois des causes internes du comportement et des effets produits par le monde extérieur. Pour employer les mots de David Braddon-Mitchell et Frank Jackson :

La théorie fonctionnaliste de l'esprit spécifie les états mentaux par trois types de clauses : les clauses relatives aux inputs, qui stipulent quel type de conditions donnent naissance à quel type d'états mentaux ; les clauses relatives aux outputs, qui stipulent quel type d'états mentaux donnent naissance à quel type de réponses comportementales ; et les clauses relatives aux interactions, qui stipulent comment les états mentaux interagissent typiquement les uns avec les autres.¹²

Afin d'éviter toute circularité, la caractérisation fonctionnaliste des états intentionnels doit se faire exclusivement en employant un vocabulaire physique non intentionnel. En particulier, les états intentionnels que nous avons l'intention de décrire en termes physiques ne doivent pas être subrepticement

12. Braddon-Mitchell, D., and Jackson, F., 1996, *The Philosophy of Mind and Cognition*, Oxford, Blackwell, p. 40.

réintroduits dans la caractérisation de l'output. À l'instar des inputs, les outputs doivent aussi être entièrement décrits en termes physiques. La caractérisation fonctionnelle des états mentaux spécifie ainsi un réseau de relations physiques qui implique des dispositions comportementales, des causes typiques, de même que d'autres états mentaux, pour autant que ces derniers sont aussi caractérisés en termes fonctionnels.

Les applications les plus évidentes de la théorie suivent le modèle d'une machine programmée pour exécuter différentes tâches spécifiques. Cela inclut des machines très simples comme les distributeurs automatiques qui donnent un cola après qu'on y a introduit des pièces de monnaie d'une certaine valeur, mais aussi des machines très complexes comme les machines connexionnistes de type PDP, ou les réseaux de neurones. Évidemment, la complexité des fonctions réalisées par les états mentaux exige des modèles flexibles et très complexes. Dans plusieurs cas, la complexité est telle que nous sommes encore incapables de spécifier les modèles en question. Cela, néanmoins, ne va pas à l'encontre de l'affirmation selon laquelle rien ne peut en principe nous empêcher de décrire les aspects pertinents des événements mentaux en termes physiques.

L'esprit humain décrit fonctionnellement opère ainsi comme une machine à calculer composée de plusieurs modules. Il y aurait un scanner dans le premier module, celui qui est responsable de la réception des inputs. À partir de ce point, nous pouvons imaginer plusieurs modules. Parmi eux, il y aurait un module d'évaluation responsable de la sélection des données d'information produites par un générateur de solutions. Finalement, un module moteur fournirait une réponse comportementale spécifique en guise d'output. La particularité d'un tel assemblage de modules est son aptitude à l'apprentissage, c'est-à-dire sa capacité à altérer le résultat final en fonction des nouveaux inputs qui reflètent les effets produits par le comportement de l'agent dans les étapes précédentes. En d'autres mots, l'output produit favoriserait des réponses extérieures qui, à leur tour, seraient introduites en tant qu'inputs et évaluées par le programme afin qu'il puisse fournir un nouveau résultat. Par exemple, un programme capable de reconnaître les caractères de l'alphabet, comme celui qui est utilisé avec succès par les services postaux, transforme et améliore sa performance lorsque différents exemplaires du même caractère sont donnés et que le gestionnaire répond affirmativement ou négativement à leur identification. Ces programmes sont capables d'organiser l'information de telle sorte qu'un caractère précédemment mal interprété puisse plus tard être reconnu. En nous basant sur une analyse fonctionnelle de modèles au programme flexible, nous pouvons alors rendre compte de l'une des caractéristiques principales des êtres humains : leur capacité à apprendre. De la même façon, d'autres caractéristiques typiquement humaines, comme notre aptitude à délibérer et à infléchir le cours de nos actions — desquelles dépendent nos

attributions de responsabilité et de liberté à un agent — peuvent aussi être traitées avec succès.¹³

En supposant qu'une caractérisation fonctionnelle de nos attitudes propositionnelles est possible, et que rien de ce qui leur est essentiel ne soit perdu avec une explication fonctionnelle, le problème du fossé explicatif finit donc par se limiter à la question des *qualia*. Comment s'intègrent-ils à une description physique du monde ? À quoi réfèrent-ils exactement ?

Si nous ne sommes pas prêts à accepter une perspective réductionniste ou éliminativiste relativement aux *qualia*, nous devons être capables d'en fournir une description physique. Autrement dit, nous devons expliquer en termes physicalistes comment les propriétés liées à « l'effet que cela fait » peuvent jouer un rôle causal authentique dans nos dispositions comportementales. Afin de développer cette hypothèse, je fais appel à la théorie PANIC du caractère phénoménal élaborée par Tye, théorie selon laquelle « le caractère phénoménal est identique au Contenu Intentionnel non Conceptuel Abstrait Prêt pour l'usage »¹⁴. Bien que la théorie de Tye fasse la distinction entre l'aspect non conceptuel et l'aspect abstrait de l'expérience phénoménale, je vais exclusivement considérer le côté non conceptuel, celui qui est le plus directement relié à la présente discussion.

La théorie PANIC est une théorie qui traite les événements ou états phénoménaux comme des phénomènes intentionnels, bien que non conceptuels. Ces états peuvent s'unir à d'autres états intentionnels dotés d'un contenu propositionnel. Ils peuvent servir d'éléments de base aux processus cognitifs qui impliquent des états intentionnels pourvus d'un contenu propositionnel. Le point crucial ici est que les états intentionnels phénoménaux, par opposition aux attitudes propositionnelles, ne sont pas eux-mêmes conceptuels. Les sensations physiques, comme un mal de dents ou un orgasme, sont représentationnelles, de sorte que, dans des conditions normales, elles reflètent causalement les modifications de parties spécifiques du corps. Ces représentations (1) sont les outputs de récepteurs nerveux répondant à plusieurs stimuli dans notre corps et (2) s'intègrent aux inputs des processus cognitifs, qui sont pour la première fois révélés cognitivement au sujet de l'expérience. Tye affirme de plus que, par l'action des processus cognitifs opérant sur le plan des représentations non conceptuelles, le sujet devient conscient de ses états phénoménaux. Prendre conscience de ses propres expériences est un processus cognitif grâce auquel, pour la première fois, l'expérience phénoménale tombe sous des concepts. C'est seulement à ce moment que le sujet de l'expérience adopte une attitude épistémique (cognitive) par rapport à ses états phénoménaux. Sous ce niveau de conscience — traditionnellement nommé « introspection » — il y a la conscience phénoménale. Le contenu

13. Pour une défense du compatibilisme basé sur l'exposition du modèle de l'autocontrôle, voir Blackburn, S., 1999, *Think*, Oxford, Oxford University Press, p. 98 et suiv.

14. Tye, 1995, p. 137. (PANIC pour « Poised Abstract Nonconceptual Intentional Content » — NdT).

phénoménal serait donc mieux décrit comme étant une représentation non conceptuelle de changements physiques, prête à intégrer l'input des processus qui ont pour output des états intentionnels pourvus d'un contenu propositionnel (désirs et croyances). De la sorte, être le sujet d'une expérience phénoménale signifie posséder certains contenus intentionnels non conceptuels qui peuvent être les inputs de certains processus cognitifs, autrement dit des représentations non conceptuelles pouvant offrir différentes réponses.

L'explication fournie par la théorie PANIC permet de rendre le physicalisme compatible avec l'intuition selon laquelle l'expérience de voir du rouge et l'expérience de *savoir l'effet que cela fait de voir du rouge* sont des états différents irréductibles l'un à l'autre. Quelque chose d'assurément nouveau (une nouvelle expérience) arrive à quelqu'un qui voit du rouge pour la première fois en dépit du fait que cette même personne sache déjà tout ce qu'il est possible de savoir, en termes physicalistes, concernant *l'effet que cela fait de voir du rouge*. Ici, nous sommes confrontés à l'un des principaux arguments contre le physicalisme, l'argument de la connaissance. J'aimerais consacrer la suite de ce texte à montrer comment la description de la conscience phénoménale proposée par la théorie PANIC permet de rendre compte de la nouvelle expérience de Marie sans mettre en péril le physicalisme.

Marie est la fameuse scientifique imaginée par Jackson, celle qui sait tout sur le monde physique. Elle possède une connaissance complète des éléments et des lois de la physique du futur, son savoir comprend tout ce qu'il est possible de connaître dans le domaine de la physique. Après avoir présenté Marie, jetons un coup d'œil à son histoire. La brillante Marie a grandi et a tout appris dans une pièce noire et blanche. Tous ses contacts avec le monde extérieur se sont faits par le biais d'un moniteur noir et blanc. Pour les besoins de l'argument, nous pouvons même imaginer qu'un dispositif complexe la fait se voir elle-même ainsi que tout ce qui l'entoure dans sa chambre en noir et blanc. Un jour, Marie quitte sa chambre et voit pour la première fois une tomate rouge. Elle fait l'expérience de la couleur rouge pour la première fois. Marie connaissait non seulement tout des tomates, mais aussi tout de l'expérience visuelle de la couleur. Elle savait donc que les tomates mûres, les bouches d'incendie et les cabines téléphoniques anglaises sont rouges. Elle savait tout aussi des processus physiologiques qui sont à la base de l'expérience visuelle de la couleur. C'est alors que le physicalisme parvient à un point critique : supposons que nous partagions l'intuition que Marie a appris quelque chose de nouveau lorsqu'elle a vu les couleurs pour la première fois, ne devons-nous pas admettre que quelque chose d'inhérent à notre expérience ne peut pas être décrit en termes physicalistes ? L'argument de Marie semble indiquer exactement la distinction entre *savoir quelque chose* et *faire l'expérience de quelque chose*. Marie sait tout des couleurs, mais elle n'a jamais fait l'expérience de voir les couleurs avant de quitter sa chambre. De sorte que, bien qu'elle sache *ce qu'est voir des couleurs*, elle n'a jamais su *l'effet que cela*

fait d'en voir. Ce qui semble irréductible au physicalisme est donc ce caractère privilégié de la perspective de la personne qui est le sujet de l'expérience : le caractère subjectif de l'expérience.

Pour les besoins de l'argument, bien qu'ils puissent sembler très invraisemblables, j'accepterai les éléments de l'histoire. Il n'est pas dans mon intention de nier l'intuition de base selon laquelle Marie a fait l'expérience de quelque chose de nouveau lorsqu'elle a quitté la chambre. Ce que je veux nier en revanche est l'idée que ce quelque chose de nouveau ne puisse être décrit en termes physicalistes ou qu'il marque les frontières du physicalisme. Si Marie savait déjà tout des tomates rouges, évidemment, ce qui lui est arrivé au moment où elle les a vues pour la première fois ne peut avoir altéré son savoir. Nous pouvons cependant dire que quelque chose de nouveau a été introduit dans la formation de ce savoir. Selon la théorie de Tye, de nouvelles représentations non conceptuelles viennent s'intégrer à l'input des processus cognitifs de Marie. Bien que ces représentations ne changent pas le contenu cognitif de Marie, elles peuvent favoriser des changements dans son comportement ultérieur. Elles peuvent, par exemple, lui permettre d'acquérir la compétence de choisir plus rapidement les tomates qu'elle veut mettre dans une salade. Les éléments introduits sont des représentations d'éléments qui entrent dans la catégorie des faits que Marie connaissait déjà, étant donné qu'elle savait tout du monde physique. Mais l'introduction de ces éléments nouveaux permet une réorganisation des données disponibles qui détermine le comportement futur de Marie. Selon une telle interprétation, ce que Marie acquiert n'est pas un contenu cognitif nouveau, mais une nouvelle forme d'accès au contenu cognitif qu'elle possède déjà. Ainsi, il n'y aurait pas de contenu cognitif qui ne puisse être traité par une théorie physicaliste du monde, pas plus qu'il n'y aurait un accès non physique à ce contenu. L'hypothèse physicaliste resterait intacte.

Si la description fonctionnelle de nos états mentaux *en général* et la description que nous venons de donner du caractère prétendument subjectif de notre expérience *en particulier* sont toutes deux plausibles, serions-nous alors en position d'éliminer non seulement le fossé explicatif, mais aussi le vocabulaire mental et, avec lui, certaines pratiques explicatives largement acceptées et couronnées de succès ?

C'est là le point où il me semble raisonnable d'admettre que nous faisons face à un dilemme, et peut-être est-ce aussi celui qui sépare une simple perspective éliminativiste d'une explication fonctionnelle constructive des états mentaux. Nous ne voulons pas supprimer les caractéristiques *sui generis* de notre expérience, mais nous voulons les expliquer à partir d'un point de vue physique. Si nous obtenons du succès dans notre tentative d'offrir une explication plausible — laquelle pourrait faire ses preuves dans l'avenir — cela peut ne laisser aucune place à d'autres sortes d'explications. En effet, nos pratiques explicatives semblent entrer dans un processus graduel de substitution. Les événements et les états que nous sommes maintenant prêts à considérer

comme étant les causes réelles du comportement désorganisé d'un patient épileptique excluent les explications que nous donnions autrefois de ce phénomène. Nous plaçons l'épilepsie elle-même dans une histoire causale fonctionnellement conceptualisée et associée par des liens de réalisation à des processus neurologiques. La possession par le diable, à titre d'exemple, est aujourd'hui une hypothèse supprimée. Ce n'est pas une hypothèse acceptable dans la caractérisation des causes *véritables* du comportement épileptique.

Certains philosophes semblent voir des limites précises à cette substitution progressive des schèmes explicatifs.¹⁵ Selon eux, nos pratiques explicatives largement acceptées et couronnées de succès ne peuvent être améliorées par aucun développement physicaliste. Jusqu'à maintenant, le présent article ne semble pas menacer ces pratiques. Mais nous ne pouvons pas bloquer ici l'émergence potentielle de ces substitutions. Pouvons-nous accepter comme une possibilité réelle que nous remplacions la façon bien enracinée que nous avons de décrire et d'expliquer grâce au vocabulaire mental les aspects de notre vie consciente par une théorie qui n'existe que dans l'imagination futuriste des philosophes d'orientation physicaliste ? Quelle sorte de schème explicatif fera place à notre conception quotidienne du monde des expériences ? Notre réponse est : une théorie de prime abord physicaliste, c'est-à-dire un pari pour la future compréhension fonctionnelle des états mentaux qui permettra de combler les fossés explicatifs actuels et qui pourra rendre notre description du fonctionnement humain compatible avec nos croyances matérialistes¹⁶.

15. Je pense ici à des auteurs comme Lynne Rudder Baker qui, bien que d'un matérialisme assumé, a l'intention de sauver la crédibilité des pratiques explicatives courantes qui ont dans leur antécédent causal des faits ou des événements psychologiques, économiques et sociaux. Voir Rudder Baker, L., 1995, *Explaining Attitudes*, Cambridge Mass, Cambridge University Press.

16. Traduit de l'anglais par Pascal Lavallée.

Intentions rationnelles et acceptations en délibération

Olivier Roy

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000441ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000441ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roy, O. (2008). Intentions rationnelles et acceptations en délibération. *Philosophiques*, 35 (2), 525–545. <https://doi.org/10.7202/000441ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, je montre que quatre normes de rationalité associées aux intentions peuvent être déduites de normes similaires s'appliquant aux acceptations en contextes délibératifs, un type d'état mental apparenté mais irréductible aux croyances par lequel un agent tient certains faits pour acquis lorsqu'il délibère. Je montre que cette approche, que je nomme le pragmatisme hybride, évite certaines limitations de l'approche la plus prisee dans la littérature, le cognitivisme, et qu'en comparaison avec les approches purement pragmatistes, principales rivales du cognitivisme, le pragmatisme hybride rend mieux justice à nos intuitions relatives aux normes associées aux intentions. Je montre enfin que le pragmatisme hybride permet d'expliquer comment les intentions influencent le raisonnement pratique, et de ce fait, comblent un vide important dans les théories contemporaines.

Intentions rationnelles et acceptations en délibération

OLIVIER ROY

Faculté de Philosophie, Université de Groningen (Pays-Bas)
o.roy@rug.nl

RÉSUMÉ. — Dans cet article, je montre que quatre normes de rationalité associées aux intentions peuvent être déduites de normes similaires s'appliquant aux acceptations en contextes délibératifs, un type d'état mental apparenté mais irréductible aux croyances par lequel un agent tient certains faits pour acquis lorsqu'il délibère. Je montre que cette approche, que je nomme le pragmatisme hybride, évite certaines limitations de l'approche la plus prisée dans la littérature, le cognitivisme, et qu'en comparaison avec les approches purement pragmatistes, principales rivales du cognitivisme, le pragmatisme hybride rend mieux justice à nos intuitions relatives aux normes associées aux intentions. Je montre enfin que le pragmatisme hybride permet d'expliquer comment les intentions influencent le raisonnement pratique, et de ce fait, comblent un vide important dans les théories contemporaines.

ABSTRACT. — In this paper, I show that four normative requirements on rational intentions follow from similar requirements on acceptations in deliberative contexts, a type of mental state close but irreducible to beliefs by which agents take some facts for granted in deliberation. I show that this approach, which I call hybrid pragmatism, avoid shortcomings of cognitivism, one of the most prominent one in the literature. I show furthermore that in comparison with purely pragmatist approaches, the main rivals of cognitivism, an hybrid form of pragmatism makes better justice to our intuitions regarding the sources of the normative requirements on rational intentions, and that it allows for understanding how intentions influence practical reasoning.

1. Introduction

Bien qu'il existe un consensus relativement large en philosophie de l'action sur le fait que les intentions, pour être dites rationnelles, doivent satisfaire certaines contraintes, peu d'auteurs s'entendent sur le pourquoi de ces contraintes. À la suite de M. Bratman (*à paraître*), on peut distinguer, dans la littérature récente, deux grands types d'explications des normes de rationalité associées aux intentions. D'un côté, les explications *cognitivistes* tentent de déduire ces normes à partir de normes similaires s'appliquant aux croyances (G. Harman (1976) et (1986), R. J. Wallace (2003) et (2006), J. D. Velleman (2003) et (2007) et K. Setiya (2007) et (*à paraître*)). De l'autre, les tenants d'une approche *pragmatiste*, tout particulièrement Bratman (*à paraître*), rejettent ce recours au domaine des croyances et tentent de déduire ces normes à partir de principes pratiques généraux.

Dans cet article j'explore une approche originale de la justification des contraintes normatives associées aux intentions, que je nomme le *pragmatisme hybride*, se basant sur le concept d'*acceptation en contexte délibératif*¹. Je montre que cette approche permet de dériver lesdites contraintes normatives, d'une manière qui fait à la fois justice aux intuitions fortes motivant le cognitivisme et le pragmatisme, tout en évitant certaines difficultés auxquelles ces approches font face.

L'article se développe comme suit. Dans la section 2, je présente les normes de rationalité qui devront être déduites par la suite. Je motive ensuite, dans la section 3, la recherche d'une approche alternative au cognitivisme en montrant certaines de ses limitations importantes. Je jette les bases de cette approche alternative dans la section 4. Je présente à tour de rôle les notions d'acceptations en contextes délibératifs, d'arrière-plan cognitif adapté² et de pertinence pour une délibération. J'examine ensuite trois normes de rationalité régissant l'arrière-plan cognitif adapté et les acceptations. Je développe l'approche pragmatiste hybride dans la section 5, en en présentant tout d'abord le postulat fondamental, puis en montrant qu'avec ce dernier on arrive à dériver les normes de rationalité associées aux intentions. En fin de section, je présente quelques arguments plus généraux en faveur de cette approche. Je montre qu'elle permet de comprendre comment les intentions influencent le raisonnement pratique, une question importante mais jusqu'à présent laissée en plan dans la littérature. Je soutiens également qu'elle trouve une justification normative pragmatiste plus unifiée que le cognitivisme, et qu'elle rend mieux justice que le pragmatisme pur à nos intuitions quant à la nature théorique de certaines des normes s'appliquant aux intentions.

2. Quatre contraintes de rationalité associées aux intentions

La plupart des théories contemporaines des intentions acceptent l'idée que ces états, pour être dits rationnels, doivent satisfaire les contraintes normatives suivantes.

Cohérence moyens-fin : Un agent ayant l'intention d'accomplir une certaine action doit avoir l'intention de faire ce qu'il croit nécessaire pour accomplir cette action, ou doit, à tout le moins, avoir l'intention de former ladite intention en temps et lieu.

Ici les moyens sont entendus comme nécessaires pour autant que leur réalisation dépende du fait que l'agent ait explicitement l'intention de les accomplir. Un agent ayant l'intention d'allumer la lumière n'est pas tenu de former une intention relative au passage du courant dans le circuit électrique de la pièce même si, dans des circonstances normales, cela est nécessaire à la réalisation de cette intention.

1. Je traduis ici l'expression anglaise « *acceptances in contexts of deliberations* ».

2. Je traduis ici l'expression « *adjusted cogniti ground* » de Bratman (1991).

Les cas d'incohérence moyens-fin qui seront discutés dans la suite mettront en jeu une incomplétude plutôt qu'une contradiction directe dans la structure intentionnelle de l'agent. Il s'agit de cas où l'agent a l'intention de réaliser une fin F, croit que pour réaliser F il doit former l'intention de réaliser un des moyens dans l'ensemble M, mais ne forme pas cette intention. Dans une forme plus forte d'incohérence moyens-fin, l'agent formerait tout simplement une intention excluant la réalisation de M. Cette seconde forme plus forte d'incohérence peut être réduite à une violation de la norme d'agglomération ciblée, que je présente à l'instant, et pour cette raison je me concentrerai sur les cas d'incohérence provenant d'une incomplétude.

Cohérence avec les croyances³: Les intentions d'un agent doivent être réalisables dans un monde où l'ensemble de ses croyances s'avèrent, en assumant que ces dernières sont cohérentes entre elles. L'agent ne doit pas former d'intentions à propos d'actions qu'il croit, en outre, impossibles à réaliser. Il est à noter que l'agent n'est pas tenu de croire que ses intentions sont réalisables.

Cohérence interne : Cette contrainte prend deux formes. En premier lieu, l'agent est tenu de ne pas former d'intentions dont le contenu est contradictoire, par exemple l'intention de faire l'action A et son contraire. J'appellerai cette contrainte la cohérence *du contenu* des intentions. Certains auteurs vont cependant plus loin et demandent que les intentions d'un agent ne se contredisent pas entre elles ; que lorsqu'un agent a l'intention de faire A et l'intention de faire B, la réalisation de la première n'exclut pas la réalisation de la seconde. J'appellerai cette contrainte la cohérence *mutuelle* des intentions. Un ensemble d'intentions peut évidemment être mutuellement incohérent sans qu'aucun de ses éléments n'ait un contenu incohérent.

Agglomération⁴. Suivant Yaffe (2004, p. 511-512), on peut distinguer deux lectures du principe d'agglomération dans la littérature.

La première, que j'appellerai *agglomération systématique*, stipule qu'un agent ne peut rationnellement avoir simultanément l'intention de faire A et l'intention de faire B sans avoir l'intention de faire A et B. Comme son nom l'indique, la rationalité des intentions d'un agent passe, selon ce principe, par une agglomération systématique de ces dernières, quelles qu'elles soient et peu importe leur relation.

Yaffe (*idem*) a soutenu, de manière convaincante selon moi, que la norme d'agglomération systématique est trop forte pour être considérée comme une exigence réelle s'appliquant aux intentions rationnelles, et il propose plutôt une lecture plus faible de cette norme, que j'appellerai *l'agglomération ciblée*. Selon ce principe, il est irrationnel d'avoir simultanément l'intention de faire A et l'intention de faire B si l'intention de faire

3. J'adapte ici l'expression anglaise « *strong belief consistency* » des travaux de Bratman (1987). Dans la suite, je traduirai de même le terme anglais « *consistency* » par « cohérence ».

4. Je traduis ici directement le terme technique « *agglomerativity* ». Voir Bratman (*à paraître*) et Velleman (2003).

A et B contrevenait à d'autres normes de rationalité associées aux intentions. L'agglomération ciblée n'exige donc pas de combiner systématiquement toutes les intentions d'un agent. Cela ne leur est demandé que lorsque cet exercice « met au jour des tensions, lorsqu'il y a doutes quant à la rationalité de l'intention conjonctive⁵. » Les tensions en question concernent ici « d'autres normes d'intentions rationnelles⁶. »

L'agglomération ciblée tire donc sa force normative des autres normes de rationalité présentées plus haut. L'intention de faire A et l'intention de faire son contraire, par exemple, violent la norme d'agglomération ciblée parce que l'intention conjointe, celle de faire A et son contraire, viole la norme de cohérence interne des intentions. Comme cet exemple le suggère, la norme de cohérence mutuelle des intentions devient, de ce point de vue, un cas particulier de la norme d'agglomération ciblée.

Dans la suite, je ne considérerai que l'agglomération ciblée, et laisserai donc de côté l'agglomération systématique. Non seulement peut-on douter du fait que cette dernière soit réellement une norme de rationalité associée aux intentions, mais elle pose aussi des problèmes particuliers tant pour le cognitivisme que pour l'approche en termes d'acceptation que j'explorerai plus loin. (Le lecteur intéressé peut consulter Bratman (*à paraître*) et Roy (2008, chap. 6) pour plus de détails.)

Nous avons donc quatre normes s'appliquant aux intentions : la cohérence moyens-fin, la cohérence avec les croyances, la cohérence du contenu et l'agglomération ciblée. Je me tourne maintenant vers l'explication cognitiviste de ces normes.

3. Cognitivisme, approche et limites

Je présente ici brièvement la forme de cognitivisme qui sera la plus importante dans la suite, et explique pourquoi elle échoue à expliquer de manière satisfaisante les normes tout juste présentées. Je n'entrerai pas dans le détail de l'argumentaire cognitiviste, et ne discuterai ni les diverses formes de cette approche ni le concept fonctionnaliste de croyance qui les sous-tend. Le lecteur intéressé par cette discussion peut consulter Roy (2008, pp. 157-167). Pour motiver le développement d'une approche alternative, il est ici suffisant de mentionner les problèmes importants de l'approche cognitiviste.

L'entreprise cognitiviste consiste à montrer que les normes de rationalité associées aux intentions peuvent être dérivées de normes de rationalité similaires associées aux croyances, soit la cohérence interne des croyances, l'agglomération systématique et la cohérence explicative⁷. Cette déduction repose sur

5. Traduction libre de « *makes conflicts evident to themselves, when there is doubt as to the rationality of the conjunctive intentions* ». Yaffe (*idem*).

6. Traduction libre de « *with other norms of rational intentions* ». Yaffe (*idem*).

7. Voir à nouveau Roy (2008, pp. 157-167) pour une présentation détaillée de ces normes.

un lien plus ou moins fort postulé entre intentions et croyances, dont le plus utilisé dans la littérature est ce que je nomme le *cognitivisme moyen*⁸.

(PCM) *Avoir l'intention de faire A implique croire que l'on fera A.*

L'idée principale derrière le cognitivisme moyen est, avec une théorie fonctionnaliste des croyances en arrière-plan, qu'avoir l'intention de faire A implique avant tout être disposé à inclure, dans les raisonnements théoriques et pratiques, le fait que l'action A sera accomplie, et ce, d'une manière qui reste ouverte aux ajustements à la lumière de nouvelles évidences. En particulier, ce postulat exclut qu'un agent puisse considérer possible que l'action A ne soit pas accomplie⁹.

Le cognitivisme moyen est en mesure de dériver la cohérence interne des intentions, celle de cohérence avec les croyances, ainsi que l'agglomération ciblée. Il arrive également à dériver la cohérence moyens-fin, mais seulement en faisant appel à une norme de rationalité pratique sur laquelle je reviendrai plus loin. Ce recours sape une importante motivation derrière le cognitivisme, soit de montrer que les normes de rationalité pratiques associées aux intentions sont, en fin de compte, explicables dans les seuls termes de la rationalité théorique.

À elle seule, cette difficulté justifie la quête d'approches alternatives pour l'explication des normes de rationalité associées aux intentions. S'ajoute à cela le fait que le postulat cognitiviste moyen est lui-même objet de controverse. Par exemple, selon Bratman (1987, p. 37-39) et (à paraître, p. 3), il est contre-intuitif de supposer qu'avoir l'intention de faire A implique avoir la croyance que l'on fera A, parce que cela oblige à conclure qu'avoir l'intention de faire A implique être disposé à inclure le fait que l'on fera A dans des raisonnements *théoriques* ultérieurs, conclusion qui semble trop forte¹⁰.

À la lumière de la difficulté rencontrée par la dérivation des normes s'appliquant aux intentions et des doutes que l'on peut avoir envers le postulat cognitiviste moyen, il semble d'autant plus pertinent d'explorer de nouvelles

8. En comparaison, on nommera « postulat cognitiviste faible » la thèse selon laquelle avoir l'intention de faire A implique croire qu'il est possible de faire A, et « postulat cognitiviste fort » la thèse selon laquelle avoir l'intention de faire A se réduit à un type particulier de croyance à propos du fait que l'on fera A. Le postulat cognitiviste moyen fut défendu par Harman (1986). Wallace (2003 et 2006) est un des principaux tenants du cognitivisme faible. Le cognitivisme fort est, quant à lui, le plus populaire dans la littérature, étant défendu par Harman (1976), Velleman (2007) et Setiya (2007). J'ai noté dans le texte que le postulat cognitiviste moyen est le « plus utilisé » parce même les dérivations basées sur la version forte du postulat cognitiviste n'utilisent, en fin de compte, que l'implication des intentions vers les croyances.

9. Voir Schwitzgebel (2006) et Shah et Velleman (2005, p. 2-3) pour la définition fonctionnaliste du concept de croyance que j'utilise ici

10. Je justifie cette interprétation de l'argument de Bratman dans (Roy, 2008, pp. 150-151).

stratégies d'argumentation. C'est ce que je fais dans la prochaine section, en invoquant le concept d'acceptation en contextes délibératifs.

4. Acceptations en contextes délibératifs

Dans cette section, je jette les bases conceptuelles sur lesquelles s'édifiera l'argument dans la section suivante. Je présente le concept d'acceptation en contextes délibératifs, ou simplement d'acceptation en délibérations, la notion d'arrière-plan cognitif adapté qui lui est complémentaire, et dresse une liste de contraintes normatives s'appliquant à ce dernier. En cours de route, je serai amené à discuter du principe de pertinence pour une délibération.

4.1 Acceptation en délibération

Nombre de philosophes ont remarqué que la délibération pratique met en jeu des états cognitifs proches mais différents des croyances, états qui consistent à tenir certains faits pour acquis, ou à *accepter* certains faits pour les besoins de la délibération¹¹.

Les acceptations en délibérations sont généralement vues comme des attitudes consistant à tenir certains faits pour établis d'une manière qui, comme pour les croyances, est réglée sur le vrai et s'ajuste à l'apport de nouvelles évidences¹² mais, contrairement à ces dernières, est également « réglée sur la pratique » et s'ajuste aussi aux « exigences pragmatiques »¹³. Plus précisément, je considérerai l'acceptation que P dans une délibération donnée comme une attitude consistant à prendre P pour vrai dans cette délibération à la lumière soit d'évidences en faveur de P, soit de considérations pratiques liées au contexte délibératif en question, et qui est justifiée seulement dans les cas où soit P est vrai, soit l'acceptation de P est avantageuse d'un point de vue pratique¹⁴.

11. La présentation, dans cette section, se base principalement sur l'étude de Bratman (1991). On trouve des considérations similaires, quoique divergentes sur certains points, dans Grice (1971), Cohen (1989) et Engel (1998). Holton (1994) a également discuté une notion apparentée aux acceptations, dans le cadre d'une étude sur le concept de relation de confiance. L'idée de tenir certains faits pour acquis dans le contexte de la théorie des intentions figure déjà dans les travaux d'Harman (1976), quoique Williams (1973) soit, à ma connaissance, le premier à avoir utilisé le terme « *acceptance* » dans le sens où je l'entends ici. Holton (*idem*) et Alonso (2008) discutent aussi la notion d'acceptation, mais en utilisant une terminologie quelque peu différente : « *reliance* » plutôt qu'« *acceptance* ». Notons enfin que Shah et Velleman (2005) utilisent aussi le terme « *acceptance* », non pas pour dénoter l'attitude de tenir certains faits pour acquis en contextes délibératifs, mais plutôt pour référer à l'attitude générale de tenir une proposition pour vraie. Croyances, suppositions et acceptations en délibérations sont toutes des sous-catégories de ce qu'ils nomment « *acceptances* ».

12. Voir encore une fois Shah et Velleman (2005, p. 2-3), pour une description des croyances en termes similaires.

13. Traduction libre de « *regulated for practice* » et « *pragmatic considerations* » (Alonso, 2008).

14. Il y a évidemment matière à débat sur le poids relatif des considérations pratiques et factuelles pouvant justifier une acceptation. Dans ce qui suit, je laisserai cependant cette question en plan parce qu'il est suffisant de compte le fait que les acceptations peuvent être jugées correctes pour l'un des deux types de raisons. Voir Alonso (2008), pour une discussion détaillée.

Les acceptations se distinguent ainsi des croyances dans la manière dont elles sont engendrées et dans leur critère d'évaluation. J'adopte ici la caractérisation de Shah et Velleman (2005) selon laquelle un état ne peut compter comme une croyance s'il est engendré, révisé ou abandonné à la lumière d'autres considérations que l'apport de nouvelles évidences ou la conclusion de raisonnements théoriques. De même, une croyance adoptée pour des raisons pratiques, pensons aux cas où un agent « prend ses rêves pour la réalité »¹⁵, sera jugée comme irrationnelle, alors que c'est le propre des acceptations que de prendre place dans une délibération en réponse à de telles contraintes non fondées sur l'évidence. Il est à noter que c'est la valeur pratique de l'acceptation en elle-même qui peut entrer en ligne de compte lors de la justification, et non les potentiels bienfaits qu'aurait pour l'agent la réalisation du contenu de cet état mental.

Cette sensibilité aux contraintes pragmatiques des délibérations explique un autre point important de divergence entre acceptations et croyances : le fait qu'elles soient dépendantes des contextes délibératifs dans lesquels elles apparaissent. Il n'est ni contradictoire ni irrationnel pour un agent de tenir pour acquis que P dans une délibération et de ne pas accepter ce fait dans une autre, simplement parce les conditions pratiques entourant la première et la seconde diffèrent. Pour les croyances, au contraire, il semble irrationnel pour un agent de croire que P dans un contexte et de ne pas croire que P dans un autre si les deux contextes sont équivalents en ce qui concerne l'évidence en faveur de P. Seul l'apport d'évidences empiriques ou théoriques justifient la révision d'une croyance, alors qu'un changement d'acceptation peut être provoqué par un changement dans les contraintes pratiques d'une délibération.

Notons enfin que les acceptations sont mises en jeu dans la délibération par une décision de fixer comme vraies ou de suspendre¹⁶ certaines croyances. Par « fixer comme vraies », j'entends ici accepter comme un fait établi quelque chose à propos de quoi on n'est pas absolument certain, et *vice-versa* pour la suspension : ne pas accepter un fait à propos duquel on est par ailleurs certain. Dans les deux cas, ce processus se distingue de la formation normale des croyances en ce qu'il est la plupart du temps volontaire et qu'il peut, comme nous l'avons vu, légitimement faire intervenir des considérations pratiques.

4.2 L'arrière-plan cognitif adapté aux délibérations

La présence d'acceptations en contextes délibératifs révèle que *l'arrière-plan cognitif*, c'est-à-dire ce que l'agent tient pour vrai lors d'une délibération, diffère de l'arrière-plan cognitif par défaut de l'agent, que j'entends ici comme l'ensemble de ses croyances. Bratman (1991, p. 29) utilise l'adjectif « adapté »¹⁷

15. J'utilise ici la traduction de *wishful thinking* qui me fut proposée par N. Kaufmann.

16. Je traduis ici les expressions « *positing* » et « *bracketing* » de Bratman (1991, p. 29).

17. Je traduis ici « *adjusted background of deliberation* » et plus haut « *default cognitive background* ».

pour marquer cette différence. L'arrière-plan cognitif des délibérations est adapté justement parce qu'il met en jeu des acceptations introduites par fixation ou suspension de croyances présentes dans l'arrière-plan cognitif par défaut. Cela n'exclut pas que des croyances intactes, c'est-à-dire n'ayant pas été fixées ou suspendues, prennent place dans l'arrière-plan ajusté d'une délibération. Ce dernier peut très bien contenir à la fois des croyances et des acceptations.

Comme la fixation ou la suspension volontaire de certaines croyances est un processus qui demande temps et énergie, on ne peut simplement supposer que toutes les croyances de l'agent, ajustées ou non, figurent dans l'arrière-plan cognitif des délibérations, ni même supposer qu'elles devraient toutes y figurer. J'adopterai ici la position de Bratman (1991, 30), selon laquelle une croyance est comptée comme faisant partie d'une délibération si elle y est *pertinente* et que l'agent ne l'a pas déjà explicitement fixée ou suspendue dans cette délibération. Je discuterai sous peu la notion de pertinence pour une délibération, mais pour l'instant il suffit de noter qu'elle est mise en jeu pour limiter le nombre de croyances qui comptent comme figurant dans un contexte délibératif donné. Sans elle toutes les croyances qui ne sont pas explicitement fixées ou suspendues seraient automatiquement importées dans l'arrière-plan cognitif d'une délibération. De par le filtre de pertinence, l'arrière-plan cognitif adapté des délibérations peut laisser indéterminés la vérité ou le degré de confiance de l'agent à propos de certains faits.

4.3 Pertinence pour une délibération

La notion de pertinence pour une délibération est non seulement importante pour éviter une surcharge de l'arrière-plan cognitif adapté, mais comme nous le verrons plus loin, elle est aussi au cœur de la dérivation en termes d'acceptations des normes de rationalité associées aux intentions.

Je considérerai qu'une croyance que P est pertinente pour un contexte délibératif si son inclusion dans l'arrière-plan cognitif adapté change de manière significative le résultat de cette délibération, de sorte que la décision prise en prenant en compte que P est significativement différente de celle prise en ne prenant pas P en compte, ou si elle concerne directement le contenu d'une intention prise en compte dans cette même délibération. Pour les intentions, je considérerai qu'une intention de faire A est pertinente pour un contexte délibératif donné si accepter que l'on fera A dans cette délibération en change significativement l'issue, c'est-à-dire si accepter que l'on fera A dans une délibération mène à une décision différente de celle à laquelle on parviendrait s'il l'on ne tenait pas ce fait pour acquis¹⁸.

Je ne préciserai pas davantage la notion de pertinence parce que, dans la suite, il sera suffisant de pouvoir discerner les cas extrêmes de pertinence et d'impertinence, qu'une compréhension intuitive de ce concept dans l'esprit

18. Voir par exemple les cas de « surcharge » (*overloading*) examinés dans (Pollack, 1991).

des critères tout juste avancés semble en mesure de faire. Ces critères impliquent, en particulier, que l'on ne peut considérer que toute croyance est pertinente pourvu qu'elle puisse avoir une quelconque conséquence, si petite soit-elle, sur le résultat d'une délibération. Beaucoup trop de croyances seraient jugées pertinentes sous ce critère, d'où l'idée d'influence significative.

Le fait que je ne développe pas de manière plus précise le concept de pertinence pour une délibération ni celui d'influence significative ne signifie pas que ces concepts soient d'une faible importance pour l'explication des normes de rationalité associées aux intentions, bien au contraire. Définir les contours précis de ces notions est une tâche importante, et sans aucun doute difficile, qui va cependant au-delà des ambitions de cet article, et que la présente analyse peut, dans une large mesure, laisser de côté.

4.4 Contraintes normatives sur l'arrière-plan cognitif adapté

Tout comme dans l'argumentaire cognitiviste, la dérivation des normes de rationalité associées aux intentions que j'examine plus bas se base sur un certain nombre de normes de rationalité similaires associées non pas aux croyances, ou plus généralement à l'arrière-plan cognitif par défaut, mais à l'arrière-plan cognitif adapté des délibérations et aux acceptations. La dérivation utilisera plus précisément trois normes : la fermeture sous la conséquence logique, la cohérence interne et la cohérence explicative.

Fermeture sous la conséquence logique. Il sera supposé que l'arrière-plan adapté des délibérations doit être fermé sous la conséquence logique, au sens limité où il est fermé sous l'implication matérielle classique et sous la conjonction. Si « P » et « si P alors Q » figurent dans l'arrière-plan adapté d'une délibération d'un certain agent, alors « Q » devrait y figurer également. De même manière, si « P » et « Q » figurent dans l'arrière-plan cognitif adapté alors « P et Q » devrait y figurer également.

La fermeture sous la conséquence logique implique l'agglomération systématique des éléments de l'arrière-plan adapté, mais d'une manière qui est restreinte aux contextes délibératifs. Si un agent accepte que P et accepte que Q dans un certain contexte, il est sommé d'accepter que P et Q, mais seulement dans ce contexte, et ce, même si l'un des deux éléments de la conjonction provient directement de l'arrière-plan cognitif par défaut, sans avoir été fixé ni suspendu. En comparaison, l'agent est tenu à ses croyances agglomérées dans l'arrière-plan par défaut, et ce, indépendamment du contexte où elles apparaissent.

Notons que cette contrainte augmente considérablement le nombre de faits figurant dans l'arrière-plan cognitif adapté des délibérations, mais qu'elle n'implique pas que ce dernier fixe la vérité de tous les faits possibles.

Cohérence interne des intentions. Tout comme les intentions, il sera supposé ici que le contenu des éléments de l'arrière-plan cognitif adapté aux délibérations ne doit pas être contradictoire. Il est à noter qu'en présence de la norme de fermeture sous la conséquence logique, la norme de cohérence

interne implique une forme restreinte de cohérence des acceptations avec les croyances, au sens où ce qui est tenu pour acquis ne doit pas contredire les croyances directement importées dans l'arrière-plan cognitif. La portée précise de cette contrainte de cohérence avec les croyances dépend bien entendu du nombre de celles qui se verront transportées de l'arrière-plan par défaut vers l'arrière-plan cognitif, et donc de la notion de pertinence pour une délibération que j'ai brièvement discutée dans la section précédente. Elle exclut cependant d'entrée de jeu qu'une croyance que P et une acceptation que non-P puissent simultanément figurer dans l'arrière-plan cognitif adapté d'une même délibération. En outre, cette norme n'implique pas que les éléments de l'arrière-plan adapté soient cohérents avec toutes les croyances de l'agent. Pour l'argument présent, il ne sera pas nécessaire d'aller jusqu'à supposer cette forme plus forte de cohérence avec les croyances.

Cohérence explicative dans l'arrière-plan adapté. Plusieurs auteurs¹⁹ ont soutenu qu'une croyance que P doit être supportée par un réseau de croyances concernant la justesse de cet état, qui dans le cas présent se résume à des croyances concernant les évidences de l'agent en faveur de P. De la même manière, je supposerai ici qu'un élément donné dans l'arrière-plan cognitif adapté d'une délibération doit être supporté par un réseau d'autres éléments de l'arrière-plan cognitif adapté concernant la justesse de cet élément. Pour autant que ceux-ci soient des croyances n'ayant pas été fixées ni suspendues, en d'autres termes pour autant que ceux-ci ne soient pas des acceptations, cette contrainte n'est pas différente de celle s'appliquant aux croyances dans l'arrière-plan cognitif par défaut. Elle demande que certains éléments de l'arrière-plan cognitif adapté concernent les évidences de l'agent à propos des croyances en question. Pour les acceptations, on étendra cette contrainte aux raisons pratiques pouvant justifier la fixation ou la suspension d'une croyance, de sorte qu'une acceptation que P dans un contexte donné doit être accompagnée d'un réseau d'éléments de l'arrière-plan adapté, acceptations ou croyances, concernant soit les évidences en faveur de P, soit les avantages pratiques de tenir P pour acquis dans le présent contexte.

La dérivation cognitiviste des normes de rationalité associées aux intentions utilise une prémisse supplémentaire concernant les sources légitimes d'évidences dans le cas particulier des croyances d'un agent à propos des actions qu'il accomplira intentionnellement lui-même, à savoir qu'un agent est justifié de croire qu'il fera A intentionnellement seulement s'il croit qu'il a l'intention de faire A ou s'il croit qu'il formera cette intention au moment opportun²⁰. Je ferai la même supposition concernant l'arrière-plan cognitif adapté : un agent est justifié de croire ou de tenir pour acquis qu'il accomplira l'action A dans une délibération donnée si et seulement s'il croit ou tient

19. Voir notamment Harman (1986) et les références sur les approches holistes des croyances dans (Schwitzgebel, 2006).

20. Voir les détails dans Roy (2006, chap. 6).

pour acquis dans cette délibération qu'il a l'intention de faire A ou qu'il formera cette intention en temps et lieu.

Les normes d'agglomération systématique, de cohérence interne, de cohérence avec les croyances et de cohérence explicative des acceptations découlent toutes de ces trois normes générales s'appliquant à l'arrière-plan cognitif adapté des délibérations. Il est important de garder en tête que ces normes sont relatives aux contextes délibératifs.

5. Une forme hybride de pragmatisme

Dans cette section je développe une explication pragmatiste hybride des normes associées aux intentions sur la base du concept d'acceptation en contexte délibératif et des normes de rationalité lui étant associées qui ont été présentées dans la section précédente. Cette approche est pragmatiste au sens où, comme l'approche proposée par Bratman (*à paraître*), elle fait explicitement intervenir des normes de rationalité pratique. Elle fait cependant aussi intervenir des normes s'apparentant aux normes de rationalité théoriques associées aux croyances, d'où le qualificatif « hybride ».

La section commence par une présentation de ce que j'appellerai le postulat pragmatiste hybride, reflétant le postulat cognitiviste moyen. Je présente ensuite les dérivations des normes associées aux intentions.

5.1 Le postulat pragmatiste hybride

L'idée clé derrière l'approche que j'explore ici est de supposer qu'avoir l'intention de faire A implique de tenir certains faits pour acquis dans certains contextes délibératifs. Plus précisément :

(PPH) Avoir l'intention de faire A implique de tenir pour acquis, dans les délibérations où cette intention est pertinente, que l'on fera A.

Cette formulation est délibérément proche du postulat cognitivisme moyen (PCM) énoncé plus haut, à la différence qu'il remplace la notion de croyance par celle d'acceptation, qui s'accompagne d'une clause de pertinence absente du PCM²¹.

La clause de pertinence a pour but de prévenir une surcharge de l'arrière-plan cognitif adapté qu'entraînerait une contrainte voulant qu'avoir l'intention de faire A implique accepter en délibération, peu importe laquelle, que l'on fera A. Certaines intentions ne sont clairement pas pertinentes dans certains contextes délibératifs. Pensons par exemple à un agent qui considère les différents menus du midi offerts à la cantine universitaire. Le fait qu'il ait, en outre, l'intention d'écrire une thèse de doctorat dans les prochains mois n'a vraisemblablement pas d'influence sur le plat qu'il choisira. En d'autres termes, on peut

21. Plusieurs auteurs ont proposé ou discuté des principes s'apparentant au PPH, notamment Harman (1976, p. 438), Bratman (1999, p. 32) et Wallace (2006, *post-scriptum* au chapitre 5).

très bien imaginer que son intention d'écrire une thèse de doctorat n'est pas pertinente dans la délibération présente, et donc que ce fait ne figurera pas explicitement dans l'arrière-plan cognitif adapté à cette délibération.

Le but premier de ce postulat est de jeter une base suffisamment solide pour dériver les normes de rationalité associées aux intentions présentées plus haut, ce à quoi je m'applique à l'instant, tout en demeurant ouvert à la possibilité qu'un agent puisse avoir une réelle intention d'accomplir l'action A tout en demeurant dans le doute quant au fait qu'il parviendra à faire A. Cela n'est pas possible sous le postulat cognitiviste moyen : avoir l'intention de faire A implique, pour reprendre le vocabulaire de la section précédente, inclure la croyance que l'on fera A dans l'arrière-plan cognitif par défaut de l'agent, croyance qui est incompatible avec celle que, peut-être, l'agent ne parviendra pas à faire A. Dans une perspective pragmatiste hybride, au contraire, être dans le doute quant au fait que l'on fera A est parfaitement compatible avec l'acceptation, dans certains contextes, que l'on accomplira cette action.

5.2 La dérivation des normes de rationalité associées aux intentions

Je présente ici le détail de la dérivation des quatre normes de rationalité associées aux intentions que j'ai identifiées dans la Section 2. Les dérivations des normes de cohérence interne, de cohérence avec les croyances et d'agglomération ciblée sont relativement directes. Celle de la cohérence moyens-fin nous amènera cependant à introduire et à discuter assez longuement d'un principe additionnel de rationalité visant à contourner ce que j'appellerai le problème des acceptations incorrectes.

Cohérence interne. Cette norme est une conséquence directe du postulat pragmatiste hybride et de la norme de cohérence interne des acceptations : un agent ayant une intention dont le contenu est contradictoire violera du même coup, par le PPH, la norme de cohérence interne des acceptations. En remplaçant cet argument contrapositif à l'endroit, on obtient que la cohérence interne des acceptations et le postulat pragmatiste hybride impliquent ensemble la cohérence interne des intentions.

Cohérence avec les croyances. Suivant le modèle de dernière dérivation, le but ici est de montrer qu'une violation de la norme de cohérence des intentions avec les croyances engendre une violation de la norme de cohérence des acceptations avec les croyances.

Supposons donc qu'un agent ait l'intention de faire A, que A ne puisse pas être accomplie si ses croyances s'avéraient et, assumant ici un principe de fermeture sous la conséquence logique, que ce fait figure également dans l'arrière-plan cognitif par défaut de cet agent. Pour engendrer la violation requise de la norme d'acceptation avec les croyances, il suffit de montrer qu'en général cette croyance et l'acceptation engendrée selon le postulat pragmatiste hybride par l'intention de faire A seront simultanément pertinentes dans certains contextes délibératifs.

Prenons donc un contexte délibératif où tenir pour acquis que l'agent fera A a une influence significative sur l'issue de la délibération. Comme je l'ai mentionné plus haut, j'entends par là que la décision qui serait prise en tenant compte de cette acceptation diffère de celle qui serait prise si l'agent ne tenait pas pour acquis qu'il fera A. On remarquera que la croyance que A n'est pas réalisable implique la croyance que A ne sera pas réalisée, ou simplement que l'agent ne fera pas A. Manifestement, cette croyance est aussi pertinente pour la délibération présente : elle implique la condition plus faible que l'agent n'exclut pas la possibilité qu'il ne fera pas A, qui est équivalente au fait de ne pas croire qu'il fera A, fait qui, par hypothèse, influence de manière significative l'issue de la présente délibération. On a donc que l'acceptation que l'agent fera A et la négation de cette acceptation, ici sous forme d'une croyance qu'il ne fera peut-être pas A, sont présentes dans le même contexte délibératif, d'où la violation requise du principe de cohérence des acceptations avec les croyances.

Agglomération. On obtient sans effort l'agglomération ciblée une fois qu'on a montré que le pragmatisme hybride est en mesure de dériver la norme de cohérence interne des intentions et celle de cohérence avec les croyances. Il suffit en effet de montrer qu'une violation de la première engendre une violation d'une des secondes. Une violation de l'agglomération ciblée n'est cependant rien de plus qu'un cas où l'agent a l'intention de faire A et l'intention de faire B mais qu'il n'a pas l'intention de faire A et B et que, en outre, cette intention conjointe viole soit la norme de cohérence des intentions avec les croyances, soit la norme de cohérence interne des intentions. Tout ce qu'il importe de montrer est donc que ces deux normes sont bel et bien dérivables pour le pragmatisme hybride, ce qui a été fait à l'instant.

Cohérence moyens-fin. Supposons donc qu'un agent ait l'intention d'accomplir l'action F, qu'il croit qu'il ne peut accomplir cette action sans accomplir intentionnellement l'une des actions dans l'ensemble de moyens M, mais qu'il n'a ni l'intention d'accomplir intentionnellement certaines de ces actions ni celle de former l'intention requise plus tard. Prenons une délibération où l'intention de faire F est pertinente au sens où le résultat de cette délibération est influencé de manière significative par la prise en compte que l'agent fera F dans cette délibération. On obtient, par le postulat cognitiviste, que l'agent tient pour acquis qu'il fera F. La croyance de l'agent qu'il ne peut faire F sans faire une action dans M est donc également pertinente pour cette délibération, parce qu'elle concerne le contenu d'une intention qui est prise en compte dans cette délibération. Par le principe de fermeture de l'arrière-plan cognitif sous la conséquence logique, on obtient que l'agent accepte dans cette délibération qu'il fera une des actions dans M, acceptation qui, en l'absence de l'acceptation que l'agent a l'intention de faire une des actions dans M, viole le principe de cohérence explicative de l'arrière-plan adapté.

Pour mener cet argument à terme, il faut cependant montrer que l'agent ne tient pas pour acquis dans cette délibération qu'il a l'intention de faire une des actions dans M. Malheureusement, aucun principe avancé jusqu'ici ne nous permet de tirer cette conclusion, parce que les acceptations, tout comme les croyances, peuvent en principe être erronées, ou plutôt injustifiées. En d'autres termes, rien ne permet de conclure *a priori* qu'un agent n'ayant pas l'intention de faire une des actions de l'ensemble M ne tient pas à tort pour acquis qu'il possède tout de même cette intention.

La dérivation cognitiviste est aux prises avec une difficulté analogue, que je nommerai dans le contexte présent le problème des acceptations incorrectes. Comme Wallace (2003), j'endosse ici l'idée que cette difficulté ne peut pas être surmontée sans supposer qu'une telle acceptation incorrecte à propos de ses propres intentions est simplement irrationnelle²². Plus précisément, j'adopterai ici l'idée que dans les contextes où une certaine intention de faire A est ou serait pertinente, être correct à propos de cette intention, au sens de tenir pour acquis qu'on a l'intention de faire A si et seulement si l'on a effectivement l'intention d'accomplir cette action, est « une vertu pratique, devant être incluse parmi les traits et capacités qui nous rendent, d'une manière générale, efficaces dans la poursuite de nos buts »²³. En d'autres termes, tenir pour acquis qu'on a l'intention de faire A dans un contexte où cette intention est pertinente alors que l'on ne possède pas cette intention, et *mutatis mutandis* dans un contexte où l'on possède cette intention alors qu'elle serait pertinente, est irrationnel du point de vue de notre capacité générale d'arriver aux fins que nous décidons de poursuivre.

Un tel principe permet évidemment de contourner le problème des acceptations incorrectes. Si, dans l'argument ci-dessus, l'on suppose que l'agent en question est rationnel au sens où il se conforme au principe tout juste avancé, alors nous pouvons conclure que le fait qu'il n'a pas l'intention de faire une des actions dans M ne se trouve pas dans l'arrière-plan cognitif adapté de la délibération, ce qui nous permet bel et bien de conclure à une violation de la norme de cohérence explicative.

La version cognitiviste du principe tout juste avancé fut remise en question par Bratman (*à paraître*) sur la base de l'idée qu'il n'est pas toujours, pratiquement parlant, irrationnel d'avoir des acceptations incorrectes à propos

22. Wallace note, dans un contexte cognitiviste : « *theoretical constraints on rational beliefs can get you as far as the belief that you intend to do [something]; to go beyond that, to a rational requirement that you form the [required means-intention], we need an additional principle [...].* » (2003, p. 21).

23. Ce principe est adapté de celui proposé par Wallace pour sauver la dérivation cognitiviste de la cohérence moyens-fin : « *in deliberative contexts where [means-end coherence] is relevant, [...] an executive virtue, to be included among the traits and capacities that make us, in general, effective in the pursuit of our goals* ». Plus loin il précise cette idée en affirmant que ne pas être dans l'erreur à propos de ses propres intentions « *is a strategy that enhances our ability to realize the broader aims that are given with our nature as deliberating agents* ». (Wallace, 2006, p. 119).

de ses propres intentions. Il note, que « se pencher soigneusement sur ce qu'on a l'intention de faire [...] est une activité qui demande temps et énergie, et il se peut très bien [qu'on] ait mieux à faire »²⁴. À titre d'exemple, il nous invite à imaginer un agent qui, un dimanche, croit qu'il a l'intention d'aller au magasin le vendredi suivant, alors qu'il a en fait l'intention d'y aller le jeudi. Cela n'est pas nécessairement irrationnel, soutient Bratman, parce qu'on peut très bien concevoir que, pour cet agent, « d'autres choses sont plus pressantes à ce moment [dimanche] »²⁵.

Il est important de voir que ce contre-exemple n'est pas décisif, ni pour le principe cognitiviste avancé par Wallace ni pour celui énoncé plus haut en termes d'acceptation, parce qu'il fait fi de la clause de pertinence. Dans l'exemple ci-dessus, le fait d'avoir une croyance erronée à propos de son intention de se rendre au magasin ne met pas en péril l'accomplissement des fins de l'agent pour autant que cette croyance n'est pas pertinente pour une délibération. Supposons, par exemple, que l'agent entende se rendre au magasin pour se procurer des articles de plein air dont il aura besoin pour ses prochaines vacances estivales, et qu'il délibère sur certains détails relatifs à ce congé en tenant pour acquis qu'il aura en main les articles qu'il entend se procurer. On peut très bien imaginer que les conclusions de cette délibération ne soient pas mises en cause par le fait que notre agent est dans l'erreur à propos de la journée à laquelle il entend se rendre au magasin, pour autant qu'il se procure à un certain moment les articles en question. Cette croyance fausse s'avérera cependant problématique si ce dernier la prend en compte en planifiant sa journée de vendredi. Dans ce contexte délibératif, l'argument selon lequel l'agent ne devrait pas réexaminer sa croyance erronée parce que d'autres choses sont plus pressantes ne semble pas tenir la route.

Cette dépendance du principe de rationalité des croyances d'un agent à propos de ses propres intentions est d'autant plus forte pour la version de ce principe qui concerne les acceptations en contextes délibératifs. Ce principe stipule, en effet, qu'une acceptation incorrecte d'un agent concernant ses propres intentions est irrationnelle dans les contextes où cette intention est pertinente, c'est-à-dire dans les contextes délibératifs dont l'issue dépend de manière significative de la prise en compte ou non du fait que cette intention sera réalisée. Le contre-exemple proposé par Bratman ne remplit pas cette condition, parce que, par hypothèse, tenir pour acquis ou non que l'agent se rendra au magasin *vendredi*, et non pas seulement qu'il se rendra au magasin tout court, n'a pas d'influence significative sur les délibérations considérées, c'est-à-dire sur ce qui est en l'occurrence plus pressant. Il est clair qu'une telle acceptation incorrecte dans les contextes où elle est réellement pertinente, par

24. Traduction libre de « *to reflect carefully on all that one intends [...] is an activity that takes time and uses other resources, and one may well have better things to do* » (à paraître, p. 13).

25. Traduction libre de « *other matters are more pressing right now* » (Bratman, *idem*).

exemple dans le cas où l'agent planifie la journée de vendredi, met en péril l'accomplissement de ce qui sera décidé lors de la délibération.

On notera également que le principe énoncé plus haut ne dépend pas du fait que la réalisation des actions choisies soit nécessairement compromise par la mise en jeu d'acceptations incorrectes à propos d'intentions pertinentes. Le principe réfère, en effet, à la capacité générale des agents à arriver à leurs fins, et non à l'actuelle réalisation de chacune de leurs décisions. De ce fait, ce principe ne condamne pas les acceptations incorrectes à propos d'intentions pertinentes parce qu'elles mettent systématiquement en cause la réalisation des fins de l'agent, mais plutôt parce qu'avoir de telles acceptations est, pour ainsi dire, une habitude non recommandable du point de vue de notre capacité générale d'arriver à nos fins. Dans ce contexte, l'existence potentielle de cas où il ne serait pas irrationnel d'avoir des acceptations incorrectes ne constitue pas une objection décisive puisque, pour réfuter ce principe, il faut plutôt montrer qu'en général avoir des acceptations incorrectes n'est pas irrationnel, une thèse qui, sur la base de l'exemple tout juste examiné, paraît difficile à défendre.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce principe de rationalité lors de la discussion générale de l'approche pragmatiste hybride à la fin de cette section, mais il est pour l'instant important de remarquer que ce principe semble beaucoup plus adapté à la présente dérivation de la norme de cohérence moyens-fin que la version cognitiviste proposée par Wallace. Le principe de rationalité avancé par ce dernier, tout comme la version adaptée aux acceptations que j'utilise, est résolument du domaine de la rationalité pratique. Or les approches cognitivistes, par exemple chez Velleman (2003), sont fréquemment motivées par l'ambition d'expliquer l'ensemble des normes de rationalité pratique associées aux intentions à partir de principes exclusivement théoriques associés aux croyances. On réduirait de ce fait une partie importante du domaine de la rationalité pratique à celui de la rationalité théorique. De ce point de vue, invoquer, comme le fait Wallace, un principe relevant du domaine pratique pour justifier la cohérence moyens-fin constitue une dérogation importante à l'entreprise cognitiviste, et on est en droit de demander ce qui justifie une telle manœuvre. L'invocation d'un principe de rationalité pratique est au contraire des plus naturelles dans la perspective du pragmatisme hybride. En faisant intervenir les acceptations en contextes délibératifs plutôt que les croyances, on met d'ores et déjà en jeu des états chevauchant les domaines de rationalité pratique et théorique. Il n'est donc pas surprenant de voir apparaître dans la dérivation des normes de rationalité basées sur les acceptations des principes à saveur plutôt théoriques, par exemple la fermeture sous la conséquence logique de l'arrière-plan cognitif adapté, et un principe résolument pratique concernant les acceptations incorrectes à propos d'intentions.

5.3 Argument général en faveur du pragmatisme hybride

Je veux ici examiner dans une perspective plus générale les deux principes ou postulats, le PPH et la norme liant intentions et acceptations à leur propos, sur lesquels se base la dérivation pragmatiste hybride. J'esquisserai tout d'abord un argument en deux étapes en faveur du postulat pragmatiste hybride, argument dont la seconde étape rejoint le principe de rationalité des acceptations à propos d'intentions. Ces considérations mettent en lumière l'unité de l'approche pragmatiste hybride.

On peut, selon moi, défendre le postulat pragmatiste hybride en deux étapes. La première fait intervenir le pouvoir explicatif de ce principe en tant que thèse constitutive de la théorie des intentions, et la seconde propose d'y accoler une force normative à « portée large »²⁶, essentiellement pragmatique.

Le postulat pragmatiste hybride permet non seulement de dériver les normes de rationalité associées aux intentions, mais il permet également de répondre à une question jusqu'à présent peu traitée dans les théories contemporaines des intentions, à savoir comment ces dernières parviennent à exercer leur « influence sur le raisonnement »²⁷. Il est généralement accepté que les intentions ne sont pas seulement des éléments passifs du paysage mental des agents rationnels, que leur rôle ne se limite pas à incarner le résultat des raisonnements pratiques des agents. Les intentions préalablement adoptées sont également vues comme des éléments actifs du processus de prise de décision, parce qu'elles imposent un « filtre d'admissibilité » aux options considérées et qu'elles « poussent l'agent à délibérer »²⁸ sur les moyens à prendre pour être satisfaites.

En interprétant le PPH comme une thèse constitutive de la théorie des intentions, c'est-à-dire en soutenant que ce postulat décrit le processus par lequel l'influence des intentions s'étend au raisonnement pratique, on arrive à mieux comprendre comment sont mis en jeu le filtre d'admissibilité et le déclenchement de délibérations sur les moyens à prendre. Sous le postulat pragmatiste hybride, l'imposition du filtre d'admissibilité devient une simple application des normes de cohérence interne et de fermeture sous la conséquence logique s'appliquant à l'arrière-plan cognitif adapté. La prise en compte d'une option qui exclurait la satisfaction de l'intention de faire A, intention en outre pertinente dans cette délibération, reviendrait à considérer possible que l'action A ne soit pas accomplie, en contradiction directe avec l'acceptation relative à l'intention de faire A. De la même manière, la mise en lumière d'une incohérence

26. Je traduis ici l'expression « *wide scope* » mise de l'avant principalement dans les travaux de Broome, par exemple dans (1999).

27. Je traduis ici de manière assez libérale le terme « *reasoning-centered commitment* », proposé par Bratman (1986).

28. Je traduis ici « *filter of admissibility* » et « *trigger deliberation* », la première expression venant directement des travaux de Bratman (1986) et la seconde adaptée de ces derniers dans (Roy, 2008) et (van Hees et Roy, 2008).

moyens-fin dans la structure intentionnelle d'un agent, par exemple lors d'un raisonnement analogue à celui esquissé dans la dérivation de cette norme, peut agir comme élément déclencheur d'une délibération à propos des moyens de satisfaire l'intention qui pose problème.

À cet argument invoquant le pouvoir explicatif du PPH s'ajoute un argument normatif invoquant la visée générale des intentions. L'idée est ici, en premier lieu, de souligner que les intentions d'un agent visent, en général, le « contrôle des actions dans *l'accomplissement de leur contenu* » et que, de ce fait, elles « font partie des traits et capacités qui nous rendent, de manière générale, efficace dans la poursuite de nos buts²⁹. » En couplant cette idée au postulat pragmatiste hybride, on obtient une réponse générale à la question de savoir pourquoi les intentions *devraient* jouer le rôle actif qu'on leur suppose ou, en d'autres termes, une réponse à la question de savoir pourquoi les agents *devraient* adopter le postulat pragmatiste hybride. Ce principe constitue une manière privilégiée pour un agent de rendre ses intentions conformes à leur visée générale.

On notera au passage que cet argument normatif est, dans les termes de Broome (1999), « à portée large » ; il vise à montrer que les agents devraient se conformer au postulat pragmatiste hybride, et non qu'un agent ayant l'intention de faire A a, de ce fait, de bonnes raisons (pratiques) d'accepter dans les contextes délibératifs pertinents qu'il fera A. La clause normative « devrait » n'est pas détachable³⁰.

La visée essentiellement pragmatique attachée aux intentions est naturellement mise en œuvre dans la délibération à travers des états mentaux qui sont, eux aussi, sensibles aux considérations pratiques, soit les acceptations en délibérations, et ce, d'une manière qui unifie la justification du PPH et celle du principe de rationalité des acceptations à propos d'intentions utilisé dans la dérivation de la cohérence moyens-fin³¹. Le souci général d'arriver à ses fins que j'ai invoqué pour justifier ce principe est, en effet, le même que celui invoqué pour décrire la visée des intentions. Vus sous cet angle, le PPH et le principe de rationalité des acceptations à propos des intentions tirent leur force normative de la même idée de rationalité pratique en terme de capacité à réaliser ses fins.

29. Traductions libres de « *coordinated control of action that achieves what is intended* » (Bratman, à paraître, p. 33, italique dans l'original) et de « *among the traits and capacities that make us, in general, effective in the pursuit of our goals* » (Wallace, 2006, p. 118).

30. J'emprunte également le terme « détachable » à Broome (1999).

31. Cette thèse supporte également l'idée mentionnée dans la section 5.2, à savoir que le pragmatisme hybride propose une justification plus uniforme que celle de Wallace des normes de rationalité associées aux intentions. En fait, la stratégie argumentative de Wallace semble tellement mieux adaptée au concept d'acceptation qu'à celui de croyance qu'on est en droit de se demander pourquoi ce dernier n'a pas fait le saut définitif vers le pragmatisme hybride, plutôt que de rester dans une perspective cognitiviste.

Il est important de remarquer que même si la force normative pragmatique du PPH est intimement liée à la thèse constitutive selon laquelle ce postulat permet d'expliquer comment les intentions influencent le raisonnement pratique, la seconde thèse est indépendante de la première. Une approche alternative aurait tout aussi bien pu accoler à l'argument constitutif une force normative de type cognitiviste, sur la base de normes de rationalité théoriques.

Dans ce contexte, on peut être tenté de reprocher au pragmatisme hybride sa position mitoyenne. En invoquant à la fois une série de principes apparemment théoriques régissant la cohérence de l'arrière-plan cognitif adapté et un principe général pragmatiste, le pragmatisme hybride laisse tomber une thèse ambitieuse, présente tout aussi bien chez de nombreux cognitivistes que dans l'approche strictement pragmatiste de Bratman (*à paraître*), selon laquelle les normes de rationalité associées aux intentions découlent de normes relevant uniquement soit du domaine théorique, soit du domaine pratique.

Que le pragmatisme hybride n'ait pas le panache d'une approche purement cognitiviste ou purement pragmatique est, à mon point de vue, un avantage plutôt d'un inconvénient. En invoquant des normes plutôt théoriques s'appliquant à l'arrière-plan cognitif adapté pour justifier les normes de cohérence interne, de cohérence avec les croyances et d'agglomération ciblée, le pragmatisme hybride rend justice à la connotation théorique de ces normes, c'est-à-dire au fait qu'elles semblent toutes destinées à éviter certaines contradictions logiques dans la structure intentionnelle des agents, connotation qui est perdue dans l'approche purement pratique de Bratman. D'un autre côté, en plaçant un principe pragmatiste au cœur de la justification de la norme de cohérence moyens-fin, le pragmatisme hybride fait de cette norme une norme fondamentalement pratique, ce qui semble non seulement plus intuitif mais rejoint également une longue tradition en théorie de la rationalité instrumentale, remontant au moins jusqu'à Kant. En somme, le pragmatisme hybride argumente peut-être d'une manière moins éclatante que le pragmatisme ou le cognitivisme pur, mais d'une manière qui semble mieux correspondre à nos intuitions quant aux sources normatives des normes de rationalité associées aux intentions.

6. Conclusion

Dans cet article, j'ai exploré une approche de la justification des normes de rationalité associées aux intentions, le pragmatisme hybride, qui utilise la notion d'acceptation en délibération. J'ai montré que cette approche constitue une alternative plausible à celles proposées jusqu'à présent dans la littérature en ce que, d'un côté, elle permet de dériver lesdites normes d'une manière qui évite certains problèmes de l'approche cognitiviste pure et que, de l'autre, elle rend justice à nos intuitions concernant les sources normatives de ces normes. J'ai soutenu de plus que le pragmatisme hybride offre une explication naturelle du mécanisme par lequel les intentions influencent la délibération.

J'ai dû, en cours de route, laisser de côté beaucoup de questions auxquelles l'approche pragmatiste hybride devra éventuellement répondre. La plus criante concerne la justification des principes de rationalité associés à l'arrière-plan cognitif adapté aux délibérations, qui fut complètement passée sous silence. La notion de pertinence pour une délibération devra également être raffinée, tout comme les détails des arguments généraux en faveur du pragmatisme hybride que j'ai esquissés dans la section 5.3. Ces questions ne doivent pas, selon moi, être vues comme des carences. Plutôt, on doit les considérer comme des incitations à explorer davantage une justification des normes de rationalité associées aux intentions qui sort des sentiers battus par le cognitivisme et le pragmatisme pur, et qui, de ce fait, nous force à repenser le paysage traditionnel en philosophie analytique de l'action.

Remerciements

Je désire avant tout remercier Michael Bratman, dont les commentaires ont guidé le développement des idées présentées ici, de leurs premiers balbutiements jusqu'à la toute dernière version de cet article. Cet article doit également beaucoup à Martin van Hees et Johan van Benthem, ainsi qu'aux discussions avec Facundo Alonso, Randall Harp, Jennifer Morton et Sarah Paul. Merci enfin à Renée Bilodeau de m'avoir donné la chance de publier ce texte en français, et une pensée à Nicolas Kaufmann, qui a exercé une influence profonde sur mon développement intellectuel.

Les travaux présentés ici ont été réalisés grâce au soutien financier du Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (bourse # 93233) et du Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (bourse # 752-2006-0345). Ils ont été réalisés en grande partie lors de mes études doctorales à l'*Institute for Logic, Language and Computation* de l'Université d'Amsterdam.

Bibliographie

- Alonso, F. *Shared Intention, Reliance, and Interpersonal Obligations*. Thèse doctorale, Stanford University, 2008.
- Bratman, M. *Intention, Plans and Practical Reason*. Harvard UP, 1987.
- . *Faces of Intention ; Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge UP, 1999.
- . « Practical Reasoning and Acceptance in a Context. » *Noûs*, 1991. Reproduite dans (Bratman, 1999, p. 15-34). Les références dans le texte sont à cette seconde édition.
- . « Intention, Belief, Practical, Theoretical ». À paraître dans J. Timmerman, J. Skorupski, et S. Robertson (eds.), *Spheres of Reason*, Oxford UP.
- Broome, J. « Normative Requirements ». *Ratio (new series)*, XII (4), décembre 1999.
- Cohen, L. J. « Belief and acceptance ». *Mind*, 98 (391) : 367-389, juillet 1989.
- Engel, P. « Believing, Holding True, and Accepting ». *Philosophical Explorations*, 1 (2) : 140-151, 1998.
- Grice, H. P. « Intention and Uncertainty ». Dans *Proceedings of the British Academy*, volume 57, 1971, Oxford UP.

- Harman, G. *Change in View*. MIT Press, 1986.
- . « Practical Reasoning ». *Review of Metaphysics*, 29 (3) : 431-463, 1976.
- Holton, R. « Deciding to Trust, Coming to Believe ». *Australasian Journal of Philosophy*, 72 (1), 1994.
- Pollack, M. E. « Overloading Intentions for Efficient Practical Reasoning ». *Noûs*, 25 (4) : 513-536, 1991.
- Roy, O. *Thinking Before Acting : Intentions, Logic, Rational Choice*. Thèse doctorale, Universiteit van Amsterdam, 2008.
- Schwitzgebel, E. Entrée « Beliefs » dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, août 2006. URL <http://plato.stanford.edu/>. E. Zalta (ed.).
- Setiya, K. *Reasons Without Rationalism*. Princeton UP, 2007.
- . « Cognitivism about Instrumental Reason ». *Ethics*, à paraître.
- Shah, N. et J. D. Velleman. Doxastic Deliberation. *The Philosophical Review*, 114 (4) : 497-534, 2005. La pagination utilisée dans le texte provient d'une version préliminaire téléchargée sur le site web de J.D. Velleman.
- Velleman, J. D. *Self to Self*. Cambridge UP, 2005.
- . « What Good is a Will ? ». Dans Anton Leist (ed.), *Action in Context*, Walter de Gruyter, 2007.
- van Hees, M. et O. Roy. « Intentions and Plans in Decision and Game Theory » dans Bruno Verbeek (ed.), *Reasons and Intentions*. Ashgate. 2008.
- Wallace, R. J. « Normativity, Commitment, and Instrumental Reason ». *Philosophers' Imprint*, 1 (3) : 1-26, 2003.
- . *Normativity and the Will*. Oxford UP, 2006.
- Williams, B. « Ethical Consistency ». In *Problems of the Self*. Cambridge UP, 1973.
- Yaffe, G. « Trying, Intending, and Attempted Crimes ». *Philosophical Topics*, 32 (1-2), 2004.

Sélection rationnelle

Jocelyne Couture

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000442ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000442ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Couture, J. (2008). Sélection rationnelle. *Philosophiques*, 35 (2), 547–560.
<https://doi.org/10.7202/000442ar>

Résumé de l'article

J'arguerai ici que tout en repoussant d'une main une conception du changement social basé sur la sélection naturelle des pratiques sociales et des individus qui y participent, les théories normatives qui font appel à des modélisations des choix sociaux, qu'ils soient de nature économique, politique ou morale, en entretiennent potentiellement les conséquences. Plus précisément, j'arguerai que les modèles que l'on utilise encore le plus volontiers dans les sciences sociales, c'est-à-dire ceux de la théorie des jeux, de la théorie de la décision ou de la négociation rationnelle, contribuent à répercuter, au plan normatif, les deux aspects — social et individuel — de la sélection naturelle. L'argument s'appuie sur une analyse de la théorie standard de l'utilité et montre que la conception de la rationalité maximisante définie dans ce cadre formel incorpore les exigences de la sélection à celles de la rationalité.

Sélection rationnelle

JOCELYNE COUTURE

Département de philosophie

UQAM

couture.j@uqam.ca

RÉSUMÉ. — J'arguerai ici que tout en repoussant d'une main une conception du changement social basé sur la sélection naturelle des pratiques sociales et des individus qui y participent, les théories normatives qui font appel à des modélisations des choix sociaux, qu'ils soient de nature économique, politique ou morale, entretiennent potentiellement les conséquences. Plus précisément, j'arguerai que les modèles que l'on utilise encore le plus volontiers dans les sciences sociales, c'est-à-dire ceux de la théorie des jeux, de la théorie de la décision ou de la négociation rationnelle, contribuent à répercuter, au plan normatif, les deux aspects — social et individuel — de la sélection naturelle. L'argument s'appuie sur une analyse de la théorie standard de l'utilité et montre que la conception de la rationalité maximisante définie dans ce cadre formel incorpore les exigences de la sélection à celles de la rationalité.

ABSTRACT. — I shall argue that though most theoreticians of social change firmly refuse normatively to endorse the natural selection of practices and individuals, they sometimes tacitly validate the consequences of such a conception of social change. More precisely, I shall argue that the formal apparatus still often used in social sciences — such as game theory, bargaining theory or decision theory — contribute to carrying on, at the normative level the social and individual aspects of natural selection. The argument rests on an analysis of what has come to be regarded the standard theory of utility and attempts to show that maximising rationality defined in that framework incorporates the requirement of the selection to those of rationality.

Introduction

Les sciences sociales ont depuis longtemps retenu l'idée que plusieurs, sinon la totalité, de nos pratiques sociales sont le résultat d'un processus évolutif; à l'instar de sciences biologiques, elles ont aussi retenu l'idée qu'un mécanisme de sélection forme l'essentiel de ce processus. Mais ce que les sciences sociales adoptent volontiers en tant que schéma d'explication de nos pratiques sociales actuelles, elles refusent généralement de le transposer au plan normatif. Au moins trois thèses normatives peuvent être associées au schéma explicatif évolutionnaire. La première que j'appellerai la thèse du laisser-faire, stipule que le résultat du processus évolutif, quel qu'il soit, constitue un progrès social. Cette thèse est celle qui inspire en science politique et aussi en économie, la doctrine de la « destruction créatrice » : le chaos social, fût-il induit par une guerre d'agression, est précurseur d'un rééquilibrage des forces et garant d'une stabilité sociale à venir. Ou encore : l'abandon des infrastructures ou

la destruction de l'environnement engendrés par l'industrialisation et l'exploitation galopantes des ressources naturelles est garante de prospérité économique et de richesse accrue partout dans le monde. Bref, quoiqu'on fasse, et surtout, quoiqu'on ne fasse pas, le présent se porte garant de l'avenir et le progrès social sera au rendez-vous. Si une telle doctrine a réussi à se frayer un chemin dans des disciplines respectables, on comprendra qu'elle est d'abord motivée par des biais idéologiques qui n'ont pas grand chose à voir avec une approche scientifique du changement social.

La deuxième thèse normative préconise au contraire l'activisme dans le domaine du changement social. L'idée ici est que si les pratiques, les institutions, les modes de production et les rapports sociaux évoluent au sein d'une société grâce à un mécanisme de sélection, alors il est possible, en *orchestrant* un tel mécanisme, de les *faire* évoluer dans une direction précise qui réponde à une conception substantielle prédéterminée du progrès social. L'élément important et problématique de cette position n'est pas que l'on cherche à circonscrire une conception plausible et acceptable du progrès social ou du bien commun, ce qui est en quelque sorte l'objectif de toutes les théories normatives dans le domaine des sciences sociales, mais que l'on compte, pour implanter une telle conception, sur un processus délibéré de sélection des pratiques et par conséquent du profil social, intellectuel et moral des individus et des collectivités qui y prendront part. Or s'il y a une posture massivement rejetée dans les sciences sociales contemporaines, c'est bien celle qui consiste à penser que l'avancement, l'amélioration ou le progrès d'une société doive se faire au prix d'une limitation et d'une uniformisation, des options offertes aux choix des individus ou des groupes sociaux. Le constat du pluralisme des sociétés contemporaines, de l'attachement au libéralisme et aux valeurs démocratiques atteste sans ambiguïté qu'une sélection orchestrée des pratiques, des institutions sociales et des modes de vie serait non seulement impossible à réaliser dans une société libérale, mais qu'elle serait en elle-même hautement indésirable tant du point de vue individuel que du point de vue social.

Empruntant un peu à chacune de ces deux thèses normatives s'en trouve une troisième, plus discutable encore. De la première thèse, celle-ci retient l'idée (non scientifique) que le résultat à chaque étape d'un processus évolutionnaire constitue un progrès par rapport à l'étape précédente, et de la deuxième, elle retient que les mécanismes de sélection qui conduisent à une conception prédéterminée du progrès social peuvent et doivent être délibérément orchestrés. Cette troisième position que je baptiserai « la fin de l'histoire » tient en outre pour acquis que les sociétés libérales et capitalistes constituent la forme achevée d'une société réussie qu'aucune autre forme de société humaine ne pourrait réussir à surclasser. L'idée qui résulte de cette concaténation s'exprime dans la croyance voulant que le progrès et l'amélioration d'une société libérale et économiquement développée ne repose plus que sur l'accroissement proportionnel du nombre des individus qui y sont présentement le mieux adaptés. Bien sûr, tous sont en faveur d'une société qui ne

comporterait que des individus riches, instruits et en santé, si tels sont les critères d'une adaptation réussie, mais peu semblent souhaiter que leur prédominance au sein d'une société soit redevable au renforcement exclusif des schémas d'interaction qui autorisent *hic et nunc* l'exercice d'un ensemble limité de compétences, aptitudes ou talents. Les sciences sociales peuvent expliquer la dominance à un moment donné de certains secteurs d'activité par le type, la complexité ou le degré des compétences requises pour l'exercice de ces activités, mais elles n'en sont pas encore venues à l'idée que l'avancement d'une société doive passer par l'abolition systématique et délibérée des conditions qui permettent aux individus pourvus de compétences différentes de poursuivre leur existence sociale. Dans les théories normatives du changement social, la sélection des individus n'apparaît pas encore comme une condition d'émergence de la société idéale.

La thèse de la fin de l'histoire est celle qui m'intéresse ici. Comme nous venons de le voir elle implique une double sélection : sélection des pratiques et sélection des individus en regard de leur capacité de performer dans un contexte donné. Si je m'y arrête maintenant, ce n'est pas en dépit, mais à cause, de son caractère hautement contestable. Je veux arguer ici que tout en repoussant d'une main une telle conception du changement social, les théories normatives qui se proposent de rendre compte du choix social, qu'il soit de nature économique, politique ou morale, en entretiennent potentiellement les conséquences. Plus précisément, j'arguerai que les modèles que l'on utilise encore le plus volontiers dans les sciences sociales, c'est-à-dire ceux de la théorie des jeux, de la théorie de la décision ou de la négociation rationnelle, contribuent à répercuter, au plan normatif, ces deux sens de la sélection. Il me faut encore pondérer cette affirmation : elle ne concerne, selon moi, que les modèles qui font usage de la théorie standard de l'utilité. Par théorie standard de l'utilité j'entend une théorie de l'utilité qui, récusant la pertinence d'une mesure cardinale de l'utilité, exclut la comparaison interpersonnelle et, par implication, la comparaison intra-personnelle, des utilités¹. C'est cette théorie qui sera donc la principale cible de ma critique. Mon objectif n'est cependant pas uniquement de critiquer cette théorie et l'usage qu'on en fait dans les sciences sociales ; ce que je voudrais aussi montrer ici est qu'il est non seulement possible, mais qu'il est désirable de distinguer clairement, au sein des conséquences d'une théorie normative, celles qui sont imputables à des positions normatives explicitement défendues comme telles et celles qui sont imputables à l'appareil méthodologique dont on fait usage. Les théories normatives

1. J'estime qu'une théorie qui présente cette caractéristique est standard dans la mesure où elle se rallie à une idée qui était déjà mise de l'avant par Fisher [1892], et, indépendamment, par Pareto [1896], qui a dominé les théories contemporaines de l'utilité depuis Samuelson [1932] et que même les critiques adressées aux théoriciens du choix social n'ont, pour la plupart, pas remise en question. Cette théorie de l'utilité a aussi été critiquée, et il existe des conceptions différentes de l'utilité, mais aucune d'entre elles n'a jusqu'ici débouché sur une théorie qui puisse être considérée comme une théorie rivale dans le domaine des sciences sociales.

qui font appel à une conception formelle de la rationalité sont souvent prises à partie dans des attaques qui précisément ne distinguent pas clairement ces deux types de conséquences théoriques. Mais d'un autre côté, il n'est pas rare que les théoriciens eux-mêmes, emportés par leur ferveur méthodologique, oublient de s'assurer que les positions normatives qu'ils souhaitent avancer en ressortent intactes. Je soutiendrai ici, dans cette perspective, que l'usage d'une conception de la rationalité maximisante qui s'appuie sur la théorie standard de l'utilité incorpore, souvent à l'insu des théoriciens qui en font un usage, la sélection, dans les deux sens où elle est impliquée dans la position dite de « la fin de l'histoire », aux exigences de la rationalité. D'où le titre de ma communication : « Sélection rationnelle ».

Je discuterai pour commencer de l'impact de la théorie standard de l'utilité sur les notions de choix et d'agent rationnels. Dans un deuxième temps, je montrerai comment une théorie de la rationalité maximisante, interprétée dans l'optique de la théorie standard de l'utilité est amenée à justifier en tant que choix sociaux, des choix impliquant une sélection des pratiques et des individus.

Il convient sans doute, avant de commencer, de dire un mot de la forme de cet article. Le lecteur y trouvera deux niveaux de discours : 1) celui de la présentation informelle d'un argument qui n'est certes pas une démonstration au sens mathématique ou logique du terme mais qui se justifie, entièrement je l'espère, à partir d'une analyse des méthodes formelles qui ont cours dans le champ des sciences sociales ; 2) celui de la discussion, forcément plus technique, de ces méthodes et des résultats auxquels elles conduisent. Le lecteur pourra choisir de ne lire que le corps du texte où mon argument est présenté de manière informelle, mais que je crois suffisante pour établir sa validité, ou lire aussi les notes où sont consignés les éléments qui suffisent, du moins je l'espère, à établir la vérité de mes conclusions.

1. Préférences, utilités et maximisation ; la géométrie variable de l'agent rationnel

On tient pour acquis, dans le contexte d'une théorie de la rationalité maximisante, que les choix d'un individu rationnel maximisent son utilité². On ajoute rarement, tellement cela va de soi, qu'un agent maximisant maximise son utilité en regard d'un ensemble préétabli d'options. Il choisit en fonction

2. Les expressions : « préférences », « ordres de préférence », « utilités » et « choix » doivent être entendues ici dans le sens technique qu'elles reçoivent dans la théorie du choix rationnel. Dans ce contexte, il importe en particulier de distinguer les préférences d'un agent et les choix qu'il effectue en regard de ses préférences. Si A préfère w à x , x à y , et y à z , l'ordre de préférence de A, est $< w, x, y, z >$. Supposons les options a, b, c, d , parmi lesquelles A doit choisir ; supposons de plus que l'utilité de a est w , celle de b , x , celle de c , y et celle de d , z . En regard de son ordre de préférence, l'option a est celle qui procure à A la plus grande utilité et, effectuant un choix rationnel sur cet ensemble d'options, c'est celle que A choisira. Pour alléger les formulations, nous dirons quelquefois qu'un agent préfère une option, alors qu'à strictement parler il faudrait dire que cette option procure à l'agent une utilité plus grande, relativement à son ordre de préférence, que les autres options offertes.

de ce qu'il *préfère* dans cet ensemble, mais ce qu'il préfère dans cet ensemble peut très bien n'être que ce qui lui déplaît le moins. Les deux formulations, j'insiste, ne sont pas synonymes : l'option qu'un individu préfère parmi ce qu'on lui offre, peut être bien différente de l'option qu'il aurait en fait préférée si elle lui avait aussi été offerte. Dans la vie courante, les exemples de choix sur un domaine restreint abondent et il n'est guère étonnant qu'une théorie du choix rationnel veuille rendre compte de la maximisation dans de tels contextes. Qu'on pense au vote, où chacun doit voter pour l'un ou l'autre des candidats plutôt que pour la personne pour qui il aurait préféré voter si elle avait posé sa candidature ; ou encore à la situation où quelqu'un se trouve lorsqu'on lui offre à boire de l'eau ou de la bière alors qu'il préférerait du vin ; ou à un sondage où l'on vous donne à choisir entre des réponses dont la meilleure, selon vous, n'est pas encore la bonne. Dans de tels contextes, l'agent rationnel choisit selon ses préférences et son choix est tenu pour maximisant s'il reflète l'ordre de ses préférences en regard des options offertes ; mais il se peut très bien, même si cela n'est évidemment pas toujours le cas, qu'un choix maximisant ne procure pas à l'agent rationnel ce qu'il place au premier rang parmi ses préférences.³ Il n'est pas exclu, mais de cela aussi les exemples abondent, que deux agents rationnels, effectuant tous les deux des choix maximisants, sur un même ensemble d'options, retirent de leur choix un degré de satisfaction inégal : certains sont des amateurs de bière et « gagnent » leurs élections.

En rendant compte de la maximisation dans des contextes restreints, la théorie du choix rationnel ne prétend pas qu'un agent rationnel soit condamné à faire des choix dont il ne retire qu'un degré moyen de satisfaction ; elle ne nie pas que certains contextes soient pour certains individus plus profitables que d'autres, ou plus profitables qu'à d'autres. Elle n'exclut pas qu'un individu maximisant cherche, rationnellement et dans la mesure du possible, à effectuer des choix dans un environnement contenant l'option qu'il préfère à tout autre, dans un environnement qui lui permette d'exprimer cette préférence par un choix qu'il tiendrait lui-même pour maximisant. Elle reconnaît simplement, et de manière très réaliste, que la maximisation est parfois assujettie à des contraintes extérieures, indépendantes de la rationalité individuelle. Chacun est rationnellement responsable de ses choix, mais nul n'est

3. Supposons, comme dans la note précédente, que l'ordre de préférence de A soit $< w, x, y, z >$ et que l'utilité de l'option a est w , celle de b , x , celle de c , y et celle de d , z . Supposons de plus que les seules options offertes à A soient c et d . L'option c procure à A une plus grande utilité, relativement à son ordre de préférence, que l'option d et le choix de c est par conséquent un choix maximisant pour A. Le choix d'une option est tenu pour maximisant dès lors que cette option procure à l'agent une utilité plus grande, relativement à son ordre de préférence, que celle que lui procureraient les autres options qui lui sont offertes et non pas seulement lorsque l'option choisie lui procure, comme dans l'exemple de la note 2, l'utilité qui, en vertu de son ordre de préférence, est la plus grande de toutes. Cela est un des contextes où il est crucial de distinguer les préférences d'un agent et les choix qu'il effectue en regard de ses préférences.

responsable des opportunités que lui procure le contexte où il doit effectuer ses choix.

Ce tableau idyllique n'est pourtant pas celui que présente le plus souvent la théorie de la rationalité maximisante. On a très tôt « découvert » en effet, que l'information concernant le rapport entre l'ordre de préférences d'un agent et l'utilité que lui procurent ses choix maximisants était une information superflue. De l'idée que l'ordre des préférences individuelles s'exprime dans un choix effectué sur un certain ensemble d'options, on a ainsi retenu que les préférences individuelles sont comportementalement révélées par les choix maximisants.⁴ La perte d'information se solde sur deux points. Premièrement, il sera dorénavant impossible de prendre en considération le fait que deux individus faisant des choix identiques, qui sont, par définition, des choix maximisants, peuvent dériver de leurs choix un degré différent de satisfaction. Nul ne peut comparer l'utilité qu'un agent rationnel dérive de ses choix, relativement à son ordre de préférence, à l'utilité qu'un autre agent rationnel dérive de ses choix relativement à son ordre de préférences. Deuxièmement, il sera impossible de prendre en considération le fait qu'un même agent rationnel, puisse dériver un degré différent de satisfaction de ses choix maximisants selon qu'il choisit dans un certain contexte plutôt que dans tel autre.⁵ Puisque les utilités ne sont comparables ni inter-individuellement ni intra-individuellement il devient impossible de connaître, dans sa totalité, l'ordre des préférences d'un agent ; nul ne peut prédire comment il aurait choisi dans d'autres contextes.⁶ Le bilan de cette « découverte » peut se résumer de la façon suivante : si les préférences sont comportementalement révélées par les choix d'un individu rationnel mais que ces choix sont par ailleurs soumis à des contraintes extérieures relatives au contexte du choix, alors il faut admettre que les préférences de l'agent rationnel sont parfois inexprimables.

4. Samuelson [1938], est, souvent considéré comme un pionnier de la doctrine contemporaine des préférences révélées et l'a d'abord conçue comme un moyen d'élaborer une théorie de la demande basée sur le comportement consistant, plutôt que sur les préférences, des consommateurs. Pour lui et ses disciples, la notion même de préférence devait donc se montrer superflue ; « ...if an individual's behaviour is consistent, then it must be possible to explain that behaviour without reference to anything other than behaviour ». Mais comme le remarque Sen [1973] qui cite le précédent extrait de Little [1949], « Faith in the axioms of revealed preference arises [...] not from empirical verification, but from the intuitive reasonableness of these axioms interpreted precisely in terms of preference. » (p. 63)

5. Il est aisé de voir ici que la comparaison interpersonnelle de utilités est un cas particulier de comparaison intra-personnelle. Pour des raisons différentes, je me rallie ainsi à une position défendue par Harsanyi [1955].

6. Pour donner lieu à une théorie des comportements consistants, la doctrine des préférences révélées doit minimalement supposer la transitivité des choix et, dans cette mesure, elle autorise bien sûr quelques prédictions. Supposons que A choisit a lorsqu'on lui présente a et b, qu'il choisit b lorsqu'on lui présente b et c, qu'il choisit d lorsqu'on lui présente d et b. On peut prédire qu'il choisira a si on lui présente a et c et d si on lui présente d et c. Mais on ne peut rien prédire du choix qu'il ferait si on lui présentait a et d.

Il est facile de voir ici que la théorie standard de l'utilité restreint à la fois le sens et la portée de la rationalité *instrumentale* et *maximisante*. En évaluant la comparaison intra- et interpersonnelle des utilités, elle jette un voile sur le fait qu'un ensemble préétabli d'options puisse imposer des contraintes sur la nature des préférences (supposées être quelconques) qu'il est possible d'exprimer et par conséquent sur le *degré d'utilité* que des agents, (dont la rationalité est supposé *égale*), peuvent retirer de leurs choix maximisants. Les préférences non exprimées seront tenues pour inexistantes et les utilités relatives médiocres seront versées au compte des préférences individuelles. Chacun est rationnellement responsable de ses choix mais dorénavant chacun sera, à toutes fins utiles, tenu rationnellement responsable des occasions que lui procurent le contexte où il doit effectuer ses choix.

Cette transformation de la notion de rationalité conduit rapidement à une conséquence fort embarrassante pour une théorie de la rationalité maximisante. Il est à peine nécessaire de modifier les exemples utilisés plus haut pour apercevoir cette conséquence. Supposons qu'au lieu d'avoir à choisir entre de l'eau et de la bière, Abel doive choisir entre jouer aux dames avec Babel ou jouer au bridge avec Babel. Supposons de plus que Babel ait une préférence absolue pour le bridge et que Abel ait une préférence « inexprimable », au sens où je viens de le dire, pour le jeu d'échecs. Abel choisit, puisque sa préférence est inexprimable, de jouer au bridge et Babel, pour une raison toute différente, fait de même.

Il n'est pas extravagant de supposer que la préférence de Babel pour le bridge est liée à ses performances antérieures ; soit qu'il préfère le bridge parce qu'il y joue bien, soit qu'il y joue bien parce qu'il aime jouer au bridge et y joue très souvent. La même chose peut être dite de la préférence de l'Abel pour les échecs. Ne pas pouvoir exprimer sa préférence dans ce cas-ci signifie, pour Abel, qu'il est condamné à un succès mitigé alors que Babel voit s'ouvrir devant lui les avenues d'un succès garanti. Babel gagnera la partie, non seulement parce qu'il est un excellent joueur de bridge, mais encore parce qu'il a affaire à un piètre adversaire. Et Abel la perdra pour des raisons qui sont exactement symétriques.

La seule différence entre cet exemple et les précédents est que l'ensemble d'options, dans ce cas-ci, est un ensemble de schémas d'interaction⁷. Pour peu que l'ensemble prédéfini d'options soit limité, les contraintes qu'il peut imposer à l'expression des préférences individuelles sont aussi des contraintes posées à l'exercice de capacités ou de talents individuels. En vertu de l'embargo sur la comparaison des utilités, les agents rationnels non seulement ont

7. L'ordre de préférence contient par conséquent des préférences concernant les résultats d'une interaction. Dans ce cas-ci, on peut supposer que Abel et Babel rangent tous les deux, en ordre décroissant, tous les résultats possibles entre gagner haut la main et perdre lamentablement la partie, en passant par gagner de justesse, se défendre honorablement, etc. Relativement à des ordres de préférence identiques, l'utilité offerte à chacun par la même option diffère évidemment selon leur capacité de performer dans cette option.

des préférences inexprimables mais il ont aussi des talents inutilisables, et ceux-ci, tout comme les premières, seront tenus pour inexistantes. Abel perd la partie, non pas parce qu'il est un mauvais joueur *de bridge*, mais parce qu'il est un mauvais joueur tout court (nul ne peut comparer l'utilité qu'il aurait pu dériver en jouant aux échecs à celle qu'il dérive en jouant au bridge). Et si les choix révèlent les préférences, le choix d'Abel, puisqu'il s'agit ici du choix d'un schéma d'interaction, devrait révéler une préférence pour les performances médiocres. En fermant les yeux sur les informations relatives au contexte du choix, la théorie standard de l'utilité impute à la rationalité de l'agent la responsabilité des contraintes qui limitent son choix. Elle tient qu'il est rationnel, pour un individu maximisant, d'agir dans un schéma où il se sait incapable d'agir efficacement et qu'il est par conséquent rationnel pour lui de se satisfaire d'une utilité moyenne, relativement à l'ordre de ses préférences⁸.

2. Le choix social

Lorsque les théoriciens du choix social⁹ réfléchissent, comme ils le font périodiquement, sur la notion même de choix social et sur la procédure par laquelle de tels choix pourraient être justifiés, ils se rallient très souvent à l'idée que ceux-ci doivent correspondre à une fonction (de choix), définie à partir des informations fournies par les individus qui devront assumer ce choix. On suppose alors que chaque individu d'une société actuelle ordonne un ensemble faisable, qui, comme son nom l'indique assez bien, contient les options socialement réalisables dans un environnement donné ou, si l'on veut, l'ensemble des états sociaux possibles. Dans un sens intuitif, la définition d'une fonction de choix social dépendrait ainsi de la possibilité d'établir la convergence des ordres individuels¹⁰. La constitution, par chaque individu, d'une liste ordonnée des états sociaux possibles, s'apparente manifestement à un

8. Les interprétations usuelles du Dilemme du prisonnier omettent précisément de considérer le fait que les utilités qu'un agent dérive de ses choix dépendent du contexte du choix et non pas de sa propre rationalité. C'est en adoptant d'emblée le point de vue des préférences révélées qu'elles voient dans un DP soit un dilemme pour l'agent rationnel, soit un paradoxe de la rationalité maximisante. Ce point est argué en détail dans Couture 1996.

9. Je prendrai ici comme point de référence les travaux de l'économiste Kenneth Arrow ; en particulier, Arrow [1963] et [1978].

10. Considérons qu'une société est un ensemble $N = \{1, \dots, i, j, \dots, N\}$ d'individus. La cardinalité de cet ensemble est dénotée par N et est supposée finie.

Un ordre R est une relation complète, transitive et réflexive sur X , l'ensemble des états sociaux possibles (au moins trois).

Pour Arrow, le choix social est défini par une fonction g de la liste des ordres individuels $\langle R_i \rangle_{i \in N}$ où R_i est un ordre sur X qui reflète le bien-être d'un individu i dans des états différents.

Si pour deux ordres R et R'

$xRy \leftrightarrow wR'z$ et $yRx \leftrightarrow zR'w$

alors

$R : \{x, y\} = R' : \{w, z\}$

choix, effectué par les individus en regard de leurs préférences en matière sociale, et basé sur l'utilité ou si l'on veut le degré de bien-être que peut leur procurer chacune de ces options¹¹. Lorsque la comparaison intra- et inter-individuelle des utilités est jugée « superflue », rien ne permet de mesurer l'utilité relative qu'offrent à des individus différents les options qu'ils placent en tête de leur liste ordonnée ; rien ne permet non plus d'inférer ce qu'ils placeraient en tête de leur liste, si des options différentes étaient contenues dans l'ensemble des états sociaux possibles.

Supposons qu'une fonction de choix puisse être ainsi définie, spécifiant, par exemple, la nature et le type des institutions qui formeront la base d'une société future¹². Supposons, donc, que l'on puisse, parmi les options faisables, et à partir des informations fournies par les individus concernés, identifier un état social donné comme étant celui qui est préféré par tous. Quels seraient, sur une population normale, c'est-à-dire sur une population présentant un degré raisonnable de diversité entre individus, les effets de l'implantation de l'état social ainsi choisi ? Ses effets seraient ceux de la sélection au sens où l'entend la thèse de la « fin de l'histoire ».

Considérons d'abord l'ensemble faisable. Il est clair que les options socialement réalisables dans un environnement social donné dépendent de ce qu'est déjà cet environnement. Ce sont celles que l'on peut réaliser en utilisant les ressources de cet environnement par exemple, les institutions sociales, politiques et juridiques, la technologie, les modes de production et les moyens de communication déjà en place¹³. Ce qui est socialement faisable, autrement dit,

11. En fait, les théories formelles de l'agrégation sont pour la plupart formulées dans les termes d'une théorie du choix rationnel. A titre d'exemples, voir, Blair et Muller [1983], Bordes [1976], Elster et Hylland [1986], Suzumura [1983], Sen [1977] et [1982], Gibbard [1973].

12. Arrow a montré qu'une telle fonction (cf. g, dans la note 9) ne pouvait pas satisfaire simultanément quatre conditions, intuitivement jugées triviales :

(Relativement à R, P et I dénotent respectivement la préférence stricte et l'indifférence)

1- Domaine non-restreint (U)

Tout $\langle Ri \rangle_{i \in N}$ logiquement possible est dans le domaine de g

2- Indépendance des options non-pertinentes (I)

Pour toute paire ordonnée $A \subseteq X \times X$, si $\langle Ri \rangle$, $\langle R'i \rangle$ sont deux listes telles que :

$i \in N : Ri : A = R'i : A$

alors

$R : A = R' : A$ où $R = g(\langle Ri \rangle)$ et $R' = g(\langle R'i \rangle)$

3- Critère (faible) de Pareto (P)

Pour toute paire $x, y \in X$ [$i \in N : xP_i y$] $\rightarrow xPy$

4- Absence de dictateur

Il n'y a pas d'individu d tel que pour chaque élément dans le domaine de g,

$x, y \in X : xP_d y \rightarrow xPy$

Théorème de Possibilité

Si un ordre satisfait (U), (I), et (P),

alors il existe un $d \in N$ tel que pour tout $x, y \in X : xP_d y \rightarrow xPy$.

est déjà fonction des orientations économiques, technologiques, politiques qu'on a prises — ou qu'on a omis de prendre — dans le passé.

Par rapport à l'ensemble des options faisables, certains individus se trouveront tout à fait à l'aise ; les options contenues dans cet ensemble correspondent à des types de société similaires ou même identiques au modèle de société dans lequel ils aimeraient vivre. Certaines de ces options impliquent des interactions sociales du type de celles qu'ils préfèrent avoir et ils préfèrent ce type d'interaction *parce que* c'est dans des interactions de ce type qu'ils se réalisent le mieux, qu'ils trouvent à exercer les talents et les capacités diverses dont ils sont pourvus ; qu'ils trouvent, en un mot, les meilleures opportunités, pour eux, de maximiser l'utilité relativement à leur ordre de préférence.

Mais si ce qui est faisable compte tenu d'un environnement social donné les satisfait à ce point, c'est fort probablement parce que cet environnement a lui-même été façonné par des individus pourvus de talents et d'aptitudes similaires et qui ont réussi, grâce à *ces* talents et à ces aptitudes, à maximiser leur utilité relativement à leur ordre de préférences. L'ensemble faisable, autrement dit, contient les options qui sont de nature à favoriser l'épanouissement et la prolifération d'individus similaires à ceux qui, dans la société actuelle, sont les mieux ajustés. Par définition il contient seulement ces options¹⁴. Les individus faiblement ou mal ajustés à la société actuelle sont ceux qui participent faiblement ou pas du tout aux interactions qui y ont cours ; l'inexistence dans la société actuelle, des modes de vie ou des schémas d'interaction qui pourraient leur permettre d'exercer profitablement leurs talents ou les capacités qu'ils possèdent, est précisément ce qui rend la plupart d'entre eux faiblement ou mal ajustés. Si l'environnement social actuel ne présente déjà pas les ressources permettant à ces modes de vie d'émerger, et si les options faisables sont faisables relativement aux ressources de l'environnement actuel, il est bien entendu que l'ensemble des options faisables ne contient que les options préférées des individus les mieux ajustés, c'est-à-dire,

13. La deuxième condition de Arrow (condition I), garantit que seules les options faisables dans ce sens feront partie de X. « *Since the chosen element from any environment is completely defined by knowledge of the preferences as between it and any other alternative in the environment, it follows that the choice depends only on the ordering of the elements of that environment. In particular, the choice made does not depend on preferences as between alternatives which are not in fact available in the given environment, nor -and this is probably more important- on preferences as between elements in the environment and those not in the environment. It is never necessary to compare available alternatives with those which are not available at a given moment in order to arrive at a decision* » Arrow [1978], p. 218.

14. Il faut remarquer que cela ne contredit pas la première condition de Arrow (condition U), puisque celle-ci porte sur le domaine de la fonction de choix social, qui correspond à l'ensemble des ordres individuels. Nous parlons ici du domaine des choix individuels, qui correspond à l'ensemble des états sociaux. En gardant en mémoire la note précédente, il est clair que la condition I, qui admet une restriction du domaine des choix individuels, a cependant pour effet de restreindre aussi le domaine de la fonction de choix social ; il n'en reste pas moins vrai (condition U) que celui-ci inclut « tous les ordres individuels logiquement possibles ».

les options qui permettent l'utilisation profitable de certaines compétences à l'exclusion de toute autre.

La définition d'une fonction de choix social suppose que *chaque* individu ordonne, au regard de ses préférences, l'ensemble des états sociaux possibles. Si cet ensemble ne contient que les options préférées des individus les mieux ajustés, il est clair que les ordres individuellement établis convergeront vers ces options¹⁵; l'issue du choix social, même si tous y participent également, fera des individus, déjà médiocrement ajustés, des individus de plus en plus mal ajustés, de moins en moins capables de mettre à profit les talents qu'ils possèdent, de moins en moins capables de participer aux interactions sociales puisque ces interactions requièrent de plus en plus des compétences qu'ils n'ont pas, et de moins en moins nombreux, parce que de moins en moins capables de se mériter les bénéfices de la vie en société.

L'explication évolutionnaire fonctionne ici à merveille; elle rend compte de l'effet cumulatif d'une conjoncture initiale à laquelle des individus, conformés d'une certaine façon, peuvent répondre mieux que d'autres; le fait que certaines caractéristiques soient rentables à un moment donné fait en sorte que de plus en plus d'individus les possèdent (les adoptent ou en héritent), jusqu'au moment où c'est la prévalence même de ces propriétés qui fait qu'il est rentable de les posséder. L'explication évolutionnaire s'intéresse aux mécanismes du renforcement et, dans la mesure où elle peut représenter ces mécanismes par une procédure de choix restreints par l'environnement, la théorie du choix rationnel constitue une bonne explication évolutionnaire de l'émergence de nos pratiques actuelles.

Mais le problème d'une théorie *normative* du choix social n'est ni d'expliquer l'émergence de nos pratiques actuelles ni d'assurer le bon fonctionnement des mécanismes par lesquels elles pourraient être renforcées; le problème d'une théorie *normative* du choix social est celui de la *justification* du choix social. Si le choix social doit être justifié par une procédure de choix rationnel, il faut au moins pouvoir s'assurer que la procédure de choix rationnel n'est pas elle-même déjà minée par des mécanismes de renforcement; il faut au moins pouvoir supposer que les choix individuels ne sont pas déjà eux-mêmes déterminés par le contexte où ils doivent s'effectuer. Ignorer les possibles contraintes imposées par le contexte du choix équivaldrait, dans une perspective normative, à justifier ce contexte lui-même au nom de la rationalité individuelle et, par conséquent, à tenir ce qui *est* pour ce qui *doit* être.

15. Dans cette perspective, il n'est guère étonnant que les trois premières conditions « intuitives » de Arrow ne soient pas compatibles avec la quatrième; la situation que nous décrivons ici est celle où il existe, non pas un seul individu, mais un groupe d'individus, « *whose preferences are automatically society's preferences independant of all other individuals* » Arrow [1978], p. 226. Ce n'est pas, à strictement parler, d'un choix dictatorial mais plutôt d'un choix oligarchique qu'il s'agit.

Conclusion

La théorie du choix rationnel peut être une bonne théorie explicative, mais pour en faire une théorie normative acceptable, on doit au moins réaliser qu'on met en place un mécanisme de renforcement implacable lorsque l'on définit les options faisables sur la base de ce qui est réalisable dans l'environnement social actuel. Qui plus est, on doit aussi réaliser que *toute* restriction sur l'ensemble des options faisables est une contrainte sur l'environnement du choix, qui risque d'infléchir la teneur même de ce que l'on se propose de justifier. Cela soulève une difficulté de taille concernant l'idée même d'une fonction de choix social vers laquelle devrait *spontanément* converger les choix individuels : l'ensemble des options faisables ne peut pas, sous peine de donner lieu à des choix qui ne convergeront jamais, être infini¹⁶ ; mais toute restriction de cet ensemble effectue un filtrage tel que le choix rationnel, en dernière analyse, converge artificiellement, et vers des choix sociaux plus ou moins inattendus. Comment pourrait-on tenir compte de ces réserves et tenir en même temps pour acquis que les choix individuels « révèlent les préférences » ?

Une théorie du choix rationnel qui juge superflu que l'on puisse comparer entre elles les utilités relatives des agents rationnels, reste complètement insensible au fait que les choix effectués sur l'ensemble des options faisables, qu'elles soient ou non définies à partir des ressources de l'environnement *actuel*, permettent à certains individus de dériver une utilité relativement à leur ordre de préférence immensément plus considérable que celle que peuvent dériver, relativement à leur ordre de préférence, d'autres individus. Une théorie normative de la société qui juge superflu de comparer le bien-être que différents individus seront en mesure de retirer de la vie dans une société donnée ne peut avoir aucune prétention à la justification, du point de vue de l'équité, de ce type de société.

Une théorie du choix rationnel qui juge de plus superflu que l'on puisse comparer les utilités relatives qu'un même individu pourrait dériver de ses choix selon que des options différentes lui sont offertes, est insensible au fait qu'un ensemble différent d'options pourrait lui permettre de dériver une utilité plus grande relativement à son ordre de préférences que celle qu'il lui est maintenant possible d'obtenir. Une théorie normative qui trouve superflu de comparer le bien-être qu'offre aux mêmes individus diverses formes de société, ne peut avoir aucune prétention à la justification d'une forme particulière de société. Une telle théorie n'a pas même le souci d'éviter la sous-optimalité, puisqu'elle ne se donne pas les moyens d'évaluer les possibilités de garantir aux individus les moins favorisés le maximum compatible avec le *maintien* du niveau de vie des plus favorisés.

16. C'est, bien entendu, ce qui motive *intuitivement* la deuxième condition de Arrow.

Dans une théorie normative du choix social, toute restriction de l'ensemble faisable requiert d'être justifiée indépendamment car elle induit un choix oligarchique que la procédure de choix rationnel est incapable de justifier à elle seule. Une théorie qui n'admet pas la comparaison inter- et intra-individuelle des utilités est incapable de rendre compte des effets d'une restriction de l'ensemble faisable et, *a fortiori*, de justifier le choix oligarchique qui en découle¹⁷. Faute d'une telle justification, une théorie du choix social sombre dans l'arbitraire. Mais une théorie du choix social qui, au nom de contraintes de faisabilité définies en regard du contexte social actuel, admet une restriction de l'ensemble faisable sans se donner en même temps les moyens d'en mesurer l'impact, est une théorie du choix social qui ne fait rien d'autre que de cautionner les mécanismes de renforcement déjà à l'œuvre dans le contexte social actuel. Elle impute à des agents rationnels le choix de schémas d'interaction qu'il est devenu rentable d'adopter puisqu'ils sont prévalents, mais qui n'offrent à plusieurs d'entre eux aucune opportunité de poursuivre leur existence sociale. Les exigences de la rationalité sont telles qu'il est rationnel, pour les individus socialisés, de renforcer la capacité sélective des interactions qui peuvent leur être profitables, mais qu'il apparaît tout aussi rationnel, pour d'autres individus, de précipiter, par les mêmes moyens, leur propre exclusion.

Bibliographie

- Arrow, K. J. [1963] ; *Social Choice and Individual Values*, New York, John Wiley and Sons.
- Arrow, K. J. [1978] ; « Values and Collective Decision-making », in P. Laslett et W.G. Runciman (eds) : *Philosophy, Politics and Society*, 3e series, Oxford, B. Blackwell, 215-32.
- Blair, D.H. et E. Muller [1983] ; « Essential Aggregation Procedures on Restricted Domains of Preferences », *Journal of Economic Theory* 21, 186-94.
- Bordes, G. [1976], « Consistency, Rationality and Collective Choice », *Review of Economic Studies* 43, 447-57.
- Couture, Jocelyne [1996] : « Game Theory, Individualistic Explanation and Social Darwinism », in Mathieu Marion et Robert S. Cohen (eds), *Québec Studies in the Philosophy of Science Part II*, Boston Studies in the Philosophy of Science vol. 178, Kluwer Academic Publishers, 1996. 229-246.

17. Il est intéressant de remarquer ici que la règle maximin de Rawls (1971) est une règle oligarchique (ou dictatoriale au sens de Arrow), puisqu'elle stipule que c'est le point de vue des moins bien nantis qui doit déterminer l'issue du choix social. Mais il est encore plus intéressant de remarquer que la règle maximin peut être *dérivée* des axiomes du choix social lorsque l'on admet (comme le fait informellement Rawls) la comparaison interpersonnelle (et, par conséquent, intra-personnelle) des utilités. Hammond (1976) et Sen (1976) ont obtenu ces résultats en renforçant considérablement les conditions de Arrow, mais Roberts (1980) a montré qu'une modification de la base informationnelle suffisait. Contrairement à ce que pense Arrow, en suggérant que sa quatrième condition est une condition à laquelle une fonction de choix social doit intuitivement satisfaire, le choix social peut être oligarchique tout en étant justifié, mais il ne peut pas être justifié en tant que choix, sans tenir compte du point de vue de ceux qui choisissent.

- Elster J. et A. Hylland [1986]; *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fisher [1892], *Mathematical Investigation in the Theory of Value and Prices*, dans : Transactions of the Connecticut Academy of Sciences. Réédition : New Have, Yale University Press 1925.
- Gibbard, A. [1973]; « Manipulation on Voting Schemes : A General Result », *Econometrica* 41, 587-601.
- Hammond, P.J. [1976]; « Equity, Arrow's Conditions, and Rawls Difference Principle », *Econometrica* 44, 793-804.
- Harsanyi, J.C. [1955]; « Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparison of Utilities », *Journal of Political Economy* 63, 309-321.
- Kalai, E. [1985]; « Solutions in the Bargaining Problem », in Horwicz, L. D. Smchneider, H. Sounenschein (eds) *Social Goals and Social Organization*, Cambridge U. Press, pp. 77-105.
- Little, I. M. D. [1949]; « A Reformulation of the Theory of Consumer's Behaviour », *Oxford Economic Papers* 1.
- Pareto, V. [1906]; *Manuel d'économie politique*, trad 1927 (2^e éd.)
- Rawls, J. [1971]; *A Theory of Justice*, Harvard University Press.
- Roberts, K.W.S.[1980]; « Possibility Theorems with Interpersonally Comparable Welfare Levels » *Review of Economic Studies* XLVII, 409-420.
- Samuelson, P.A. [1938]; « A Note on the Pure Theory of Consumers Behaviour », *Economica* 5, 61-71.
- Sen [1976]; « Welfare Inequalities and Rawlsian Axiomatics », *Theory and Decision* 7, 243-262.
- Sen, A. [1970]; *Collective Choice and Social Welfare*, Cambridge, San Francisco, Holden-Day.
- Sen, A. [1973]; « Behaviour and the Concept of Preference », in J. Elster (ed.): *Rational Choice*, New York, New-York University Press, 1986 pp. 60-81. Repris de *Economica*, 40, 1973, 241-59.
- Sen, A. [1977]; « Social Choice Theory : A Re-examination », *Econometrica* 45, 53-89.
- Sen, A. [1982]; *Choice, Welfare and Measurements*, Cambridge Mass, MIT Press.
- Suzumura, K. [1983]; *Rational Choice, Collective Decision and Social Welfare*, Cambridge, Cambridge University Press.

Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach?

Stéphane Courtois

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000443ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000443ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Courtois, S. (2008). Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach? *Philosophiques*, 35 (2), 561–579.
<https://doi.org/10.7202/000443ar>

Résumé de l'article

L'article cherche à fournir une défense de la théorie discursive de la morale de Habermas contre une critique importante formulée récemment par J. G. Finlayson, lequel soutient que Habermas rejetterait ce qu'il appelle le « cognitivisme métaéthique » et qu'un tel rejet le confronterait au problème de Frege-Geach. L'article démontre en détail que cette critique est non fondée. Il montre de plus que la seule forme de cognitivisme rejetée par Habermas est le descriptivisme moral en ce que cette approche serait contre-intuitive eu égard à l'usage normal de nos expressions morales. L'article cherche finalement à répondre à certaines objections majeures que les philosophes descriptivistes pourraient soulever à l'endroit de la théorie habermassienne de la morale, en particulier contre sa thèse de l'analogie entre vérité propositionnelle et justesse normative.

Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach ?¹

STÉPHANE COURTOIS

Département de philosophie

UQTR

stephane_courtois@uqtr.ca

RÉSUMÉ. — L'article cherche à fournir une défense de la théorie discursive de la morale de Habermas contre une critique importante formulée récemment par J. G. Finlayson, lequel soutient que Habermas rejetterait ce qu'il appelle le « cognitivisme métaéthique » et qu'un tel rejet le confronterait au problème de Frege-Geach. L'article démontre en détail que cette critique est non fondée. Il montre de plus que la seule forme de cognitivisme rejetée par Habermas est le descriptivisme moral en ce que cette approche serait contre-intuitive eu égard à l'usage normal de nos expressions morales. L'article cherche finalement à répondre à certaines objections majeures que les philosophes descriptivistes pourraient soulever à l'endroit de la théorie habermassienne de la morale, en particulier contre sa thèse de l'analogie entre vérité propositionnelle et justesse normative.

ABSTRACT. — The paper aims at providing a defence of Habermas's discourse theory of morality against a significant criticism recently levelled by J. G. Finlayson, who maintains that Habermas would reject what he calls "metaethical cognitivism" and that such a rejection would cause him to face what has been known as the Frege-Geach problem. The paper demonstrates in detail that this claim is unfounded. It further shows that the only form of cognitivism rejected by Habermas is moral descriptivism, since this approach would be counter-intuitive as regards the normal use of our moral expressions. The paper finally seeks to respond to major objections descriptivist philosophers might raise against Habermas's theory of morality, in particular against his analogy thesis between propositional truth and normative rightness.

Dans les pages qui suivent, j'aimerais offrir une réplique à un article de J. G. Finlayson paru récemment² se présentant comme une critique de l'éthique de la discussion et de la théorie pragmatique de la vérité de Habermas. Finlayson défend deux thèses principales. Premièrement, il soutient que la théorie discursive de la morale de Habermas rejetterait ce qu'il appelle le

1. Nicolas Kaufman était un philosophe capable de se mouvoir avec une grande facilité à l'intérieur des traditions philosophiques européenne/continentale et analytique/anglo-américaine. Ce texte porte sur un auteur, Jürgen Habermas, dont il connaissait très bien les travaux, et tente de faire converger ces deux traditions qui lui étaient chères.

2. J. G. Finlayson. (2005) « Habermas's Moral Cognitivism and the Frege-Geach Challenge », *European Journal of Philosophy*, 13, p. 319-344.

« cognitivisme métaéthique » — selon lequel les énoncés moraux sont susceptibles de vérité et expriment des croyances qui aspirent à la vérité — et qu'elle n'endosserait qu'un cognitivisme moral plus faible où les expressions morales soulèvent une prétention à la « justesse », non à la vérité, la première n'étant qu'un analogue de la seconde. La seconde thèse de Finlayson est que, étant donné le rejet par Habermas du cognitivisme métaéthique, sa théorie discursive de la morale se confronterait à ce que Finlayson appelle le problème de Frege-Geach (Frege 1970 ; Geach 1965), stipulant qu'il est impossible d'expliquer la validité d'un raisonnement quel qu'il soit sans faire appel à la notion de vérité, ce qui placerait les défenseurs du non-cognitivisme métaéthique dans une position indéfendable.

Dans cet article, j'examine chacune des deux thèses de Finlayson et démontre qu'elles sont non fondées. Je commence par la seconde thèse, laissant temporairement de côté la question de savoir si la théorie discursive de la morale de Habermas souscrit ou non au cognitivisme métaéthique de Finlayson. Je démontre que le problème de Frege-Geach n'affecte aucunement la conception habermassienne de la morale et ce, quelles que soient les raisons que Finlayson a à l'appui de sa position, que ce soit parce que, selon lui, la théorie discursive de la morale substituerait erronément la notion de justesse normative au critère traditionnel de vérité ou parce qu'elle s'appuierait sur une lecture pragmatique douteuse de la notion de vérité en lieu et place d'une interprétation sémantique plus traditionnelle. Dans la seconde partie de mon texte, je reviens à la première thèse de Finlayson, prétendant que la théorie discursive de la morale de Habermas souscrit à une sorte de non-cognitivisme métaéthique. Je maintiens plutôt que ce qui est rejeté par l'éthique de la discussion n'est pas le cognitivisme moral, quel que soit le sens qu'on lui donne, mais le *descriptivisme* moral, énonçant que le rôle des jugements moraux est de décrire des faits de la même manière que les énoncés descriptifs et, pour cette raison, que les premiers ont à être évalués de la même manière que les seconds. Je démontre que, si la thèse de Finlayson est que le cognitivisme moral n'est possible que sous la forme du descriptivisme moral, en d'autres mots, si la prétention à la vérité des jugements moraux ne peut être comprise autrement que comme la prétention à la vérité des énoncés descriptifs, alors cela risque de distordre l'usage normal de nos expressions morales et le sens que nous leur accordons, provoquant d'importantes difficultés que la théorie discursive de la morale de Habermas a précisément pour objectif de résoudre. Dans la dernière partie de l'article, j'examine les vrais défis que, à mon sens, ne peut éviter de rencontrer la thèse habermassienne de l'analogie entre « vérité propositionnelle » et « justesse normative ». J'analyse deux objections éventuelles de la part des descriptivistes contre une telle distinction et je réplique à chacune d'elles.

I

Pour savoir si le problème de Frege-Geach (FG) s'applique ou non à la conception habermassienne de la morale, il convient au préalable de rappeler l'objectif poursuivi par FG, lequel FG a pour objectif initial d'ébranler les assises du subjectivisme moral et de l'anti-cognitivisme, positions qui s'expriment dans des doctrines comme l'émotivisme (Ayer 1936), l'expressivisme (Stevenson 1944), ou le projectivisme moral (Blackburn 1984). Selon toutes ces doctrines, les jugements moraux que nous exprimons habituellement dans des énoncés évaluatifs n'auraient aucun contenu cognitif réel. Ils auraient une forme descriptive de surface, mais, au fond, ils ne seraient rien d'autre qu'un véhicule parmi d'autres destiné à extérioriser nos sentiments d'approbation ou de désapprobation. Par exemple, la proposition « Torturer les animaux est mal » aurait, dans le langage émotiviste ou expressiviste, une signification purement émotive et devrait être retraduite par quelque chose comme « Honte à la personne qui torture les animaux ! ». Le problème cependant est que la première proposition peut être dite vraie ou fausse, non la seconde. Et des difficultés apparaissent lorsque des expressions du second type sont enchâssées dans des raisonnements contenant des négations et des énoncés de forme conditionnelle. Alors que les énoncés évaluatifs du premier type fonctionnent normalement dans nos raisonnements à l'instar de n'importe quel autre énoncé descriptif ordinaire, les inférences logiques deviennent impossibles avec les expressions émotives du second type, et cela apparaît plutôt contre-intuitif compte tenu de notre usage ordinaire du raisonnement moral. Finalement, FG somme les subjectivistes moraux et les émotivistes de tout acabit de fournir une réponse cohérente à de telles anomalies et les oblige à clarifier leurs vues.

Il est loin d'être sûr que les difficultés mises à jour par FG s'appliquent réellement à la conception habermassienne de la morale. Rappelons que ce que Habermas propose est une conception déontologique de la morale, où l'analyse des jugements moraux se concentre, non sur les énoncés évaluatifs (de la forme « *X* est courageux, vil, sage, ignoble », etc.), mais sur les énoncés normatifs (de la forme « Il est obligatoire, interdit, permis que *p* », ou « de faire *x* »). À la différence des émotivistes, des expressivistes ou des projectivistes, Habermas ne croit aucunement que le langage de la morale ne soit qu'une simple expression de nos attitudes subjectives et de nos émotions. La thèse standard de l'éthique de la discussion est plutôt que l'on doit opérer une distinction entre les énoncés évaluatifs et les énoncés normatifs, entre le bien et le juste, entre les questions pratiques ayant à voir avec la « vie bonne », ou avec les valeurs et les préférences individuelles, et celles appartenant à la justice. La thèse centrale de l'éthique de la discussion est que seules les normes (qu'il s'agisse de requêtes, d'ordres, de commandements, de prohibitions, de permissions, etc.) sont en mesure d'exprimer des intérêts généralisables et de mériter l'accord de tous ceux participant à un discours pratique, mais non les énoncés évaluatifs (Habermas 1990 : 108 ; 1993 : 91 ; 1996 : 97, 161-2).

En somme, la conception déontologique de la morale mise en avant par l'éthique de la discussion ne cherche aucunement à remplacer les expressions évaluatives par d'autres expressions purement émotives et non susceptibles de vérité, tout en prétendant que ces dernières formeraient la structure profonde des premières. Sa thèse est plutôt que les énoncés normatifs forment, à côté des énoncés évaluatifs, une composante centrale du langage de la morale qui doit être prise au sérieux dans la mesure où il s'agirait de la sorte d'expressions morales les plus susceptibles d'un consensus rationnellement motivé.

Bref, pour rester fidèle à la conception déontologique de la morale de Habermas, un raisonnement moral qui aurait à passer le test que présente FG devrait en principe enchâsser des énoncés normatifs. Prenons l'exemple suivant :

1. Il est obligatoire de rembourser ses emprunts, alors rembourser ses emprunts est permis.
2. Il est obligatoire de rembourser ses emprunts.
3. Rembourser ses emprunts est permis.

Le raisonnement précédent n'éprouve aucun problème particulier avec FG et il rencontre le défi qu'il lance parfaitement. Premièrement, le raisonnement est formellement correct selon les standards usuels de la logique déontique, ce qui ne serait pas le cas si une prémisse, disons la prémisse (2), était remplacée par une expression émotive comme « Honte à tous ceux qui ne remboursent pas leurs emprunts ! ». Mais nous ne rencontrons pas une telle difficulté ici. Ensuite, la proposition de la prémisse (2) a la même signification que celle qui sert à former l'énoncé conditionnel de la prémisse (1). C'aurait été différent si la prémisse (2) avait eu un sens émotif. Mais nous ne rencontrons pas une telle difficulté non plus. Finalement, nous n'avons aucune raison de rejeter la conclusion (3) après avoir accepté les prémisses (1) et (2), ce qui aurait été différent si l'une de ces prémisses contenait une expression ayant un sens émotif. Mais ce n'est pas le cas ici. Alors, où est le problème ?

Finlayson a deux raisons principales qui l'autorisent à penser que l'éthique de la discussion ne passe pas le test que présente FG. J'examine chacune d'elles séparément.

(1) La première raison est que, selon l'éthique de la discussion, les énoncés normatifs soulèvent une prétention à la « justesse » (*Richtigkeit*), non à la « vérité ». Cependant, selon Finlayson (2005 : 326-7), la validité d'un raisonnement moral syntaxiquement structuré sous la forme d'un modus ponens $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$, comme dans notre exemple, ne peut être expliqué si l'on ne fait pas appel à la notion de vérité. À partir du moment où l'on a recours à une notion différente de la validité pour tenir compte du discours moral, la question se pose de savoir de quelle manière la validité d'un raisonnement moral quel qu'il soit peut être expliquée. Pourquoi, se demande Finlayson, le type de raisonnement moral exposé plus haut serait-il préserveur de vérité quant à sa structure syntaxique, logico-formelle, mais ne serait

plus préservateur de vérité lorsque mesuré à l'aune de la norme de justesse ? Ainsi, de la même manière que les subjectivistes doivent expliquer comment des énoncés évaluatifs peuvent fonctionner correctement dans un raisonnement moral s'ils ne sont autre chose que l'expression de nos attitudes d'approbation ou de désapprobation, Habermas se devrait d'expliquer comment des énoncés normatifs (ou toute autre expression morale) peuvent être enchâssés dans un raisonnement formellement valide si une telle validité formelle ne peut être expliquée en faisant appel à la notion de vérité, mais seulement à une exigence de justesse.

Il ne fait aucun doute que la thèse de l'analogie entre vérité et justesse, qui est centrale pour l'éthique de la discussion, pose des difficultés importantes, et j'entends revenir sur ce point plus tard. Cependant, il est loin d'être clair qu'une telle thèse expose l'éthique de la discussion aux types de difficultés auxquelles se butent les subjectivistes moraux lorsque confrontés à FG. Pour échouer le test que présente FG, deux conditions doivent être rencontrées : (1) il faut rejeter ce que Finlayson appelle le « cognitivisme métaéthique », c'est-à-dire la conception selon laquelle les énoncés moraux sont susceptibles de vérité et expriment des croyances qui aspirent à la vérité ; (2) un tel rejet doit entraîner l'incapacité (réelle ou apparente) des expressions morales de fonctionner convenablement dans un raisonnement valide. Les théories morales subjectivistes, comme l'émotivisme, l'expressivisme ou le projectivisme, sont directement mises au défi par FG parce qu'elles rencontrent les deux conditions. Mais il est loin d'être sûr que l'éthique de la discussion fait aussi mal. Même en concédant pour les fins de l'argument qu'elle rencontre la condition (1) (ce qui reste à prouver, comme je le montrerai plus loin), cela ne signifie pas automatiquement qu'elle rencontre la condition (2). Comme je l'ai montré plus haut, les énoncés normatifs s'enchâssent parfaitement bien dans tout raisonnement moral valide et, contrairement aux expressions émotives, ils ne nuisent pas à notre capacité à faire des négations ou à formuler des énoncés conditionnels.

Bien entendu, ce que Finlayson juge discutable dans les positions que défend l'éthique de la discussion, ce n'est pas la façon dont la délibération morale doit opérer une fois que les énoncés descriptifs sont remplacés par des énoncés normatifs, comme c'est le cas avec les expressions émotives, mais plutôt la façon dont les propriétés formelles du discours moral ont à être évaluées à partir du moment où l'on passe d'un critère de vérité à la norme de justesse. Cependant, Finlayson me semble commettre l'erreur de soupçonner l'éthique de la discussion de vouloir mesurer le raisonnement moral *en entier* à la lumière d'une norme de justesse, alors qu'elle n'entretient aucunement cette prétention. Le critère de justesse normative n'a pas pour but de mesurer les traits syntaxiques du discours moral en général, mais uniquement les prétentions spécifiques que font valoir les jugements normatifs par rapport aux jugements descriptifs. Ainsi, l'affirmation selon laquelle les expressions normatives doivent être évaluées à l'aune d'une norme de justesse quant à leur contenu

est parfaitement compatible avec l'idée que les traits formels ou syntaxiques du raisonnement moral, ou de quelque raisonnement que ce soit, soient de leur côté évaluables à la lumière d'un critère de vérité indépendant. En fait, la même chose s'applique aux énoncés descriptifs eux-mêmes. Alors que toutes les propositions d'un raisonnement peuvent se révéler parfaitement fausses quant à leur contenu empirique, le raisonnement peut néanmoins s'avérer valide (ou analytiquement vrai) quant à ses propriétés formelles. Finlayson soutiendrait-il qu'un tel raisonnement échoue le test proposé par FG ? Sûrement pas. Alors, pourquoi la même chose ne vaudrait-elle pas pour le raisonnement moral, comme dans notre exemple ? Il est possible que les propositions normatives qu'il contient expriment des croyances ou prescrivent des actions jugées moralement condamnables à l'aune d'un certain critère de validité (quelle que soit son appellation : « justesse normative », « vérité morale », « rectitude morale », etc.), tout en étant enchâssées dans un raisonnement que l'on estime formellement correct à la lumière d'un autre critère de validité (par exemple, un critère sémantique-formel de vérité). Ce que ces réflexions montrent est que le défi lancé par FG a moins à voir avec le critère de validité utilisé pour évaluer le contenu des énoncés, qu'ils soient empiriques ou normatifs, qu'avec leur capacité à s'emboîter formellement dans des relations logiques sans que cela n'affecte l'usage normal du raisonnement. Si les théories morales subjectivistes échouent à relever ce défi, il ne pose à l'éthique de la discussion aucune difficulté particulière.

(2) Mais Finlayson ne se contente pas seulement de reprocher à l'éthique de la discussion d'être incapable d'expliquer la validité formelle du raisonnement moral lorsqu'elle en appelle à la norme de justesse. Il (2005 : 329-30) lui reproche également d'être intriquée dans un cercle vicieux dans la mesure où elle n'aurait d'autre choix que de devoir recourir à une notion sémantique de vérité qui est plus primitive que la lecture pragmatique qu'elle suggère de cette même notion. Si je comprends Finlayson correctement, l'éthique de la discussion ferait face dans ce cas aux difficultés posées par FG, non plus parce qu'elle substitue une notion de justesse normative au critère traditionnel de vérité, rendant ainsi les traits formels du raisonnement moral difficiles à évaluer correctement, mais parce qu'elle cherche à développer une lecture pragmatique de la notion de vérité en lieu et place d'une lecture sémantique plus traditionnelle, tout en n'ayant d'autre choix que de devoir présupposer cette dernière, ce qui la mettrait en contradiction avec elle-même. J'ai expliqué pourquoi la première raison de croire que l'éthique de la discussion succombe aux difficultés de FG n'est pas fondée. Je me tourne maintenant vers la seconde.

L'éthique de la discussion intègre les composantes syntaxiques du raisonnement discutées plus haut à l'intérieur des règles de la discussion, elles appartiennent donc à ce que Habermas (1990 : 86-94) nomme les présuppositions pragmatiques de l'argumentation. Cependant, au nombre des règles de la discussion figurent, non seulement ces règles syntaxiques et sémantiques de base destinées à assurer la cohérence des discours, mais aussi des règles de

sincérité (telles que : « Tout locuteur ne peut affirmer que ce qu'il croit réellement »), et d'autres règles, les plus importantes pour l'éthique de la discussion, ayant une portée normative (telles que : « Tous les locuteurs compétents sont autorisés à prendre part aux discours »). Pour quelle raison l'éthique de la discussion serait-elle piégée dans un dilemme ? Ce serait, selon Finlayson, parce qu'elle met explicitement en avant un concept pragmatique de vérité alors qu'elle se voit obligée, pour spécifier les règles pragmatiques du discours, de s'appuyer implicitement sur un concept sémantique de vérité, tout en étant incapable de préciser lequel des deux est le plus primitif dans la théorie. Ou bien la notion générale de « validité » (*Gültigkeit*, *Geltung*) développée par la théorie de l'activité communicationnelle est primitive et la vérité (*Wahrheit*) n'en est qu'une spécification particulière, à côté de la justesse (*Richtigkeit*) et de la véracité (*Wahrhaftigkeit*) et, comme ces dernières, la vérité forme une notion essentiellement pragmatique, c'est-à-dire une prétention à la validité (*Geltungsanspruch*) qui doit être honorée à l'intérieur d'un discours. Mais alors, selon Finlayson, Habermas se voit dans l'obligation de fournir une théorie discursive ou pragmatique de la notion sémantique de vérité qu'il utilise pour spécifier les règles du discours elles-mêmes, ce qui apparaît vicieusement circulaire. Ou bien la vérité est plus qu'une notion pragmatique, plus qu'une simple spécification, à côté de la justesse et de la véracité, de la notion générale de validité, puisque l'éthique de la discussion doit recourir à une notion plus primitive de vérité de nature sémantique et la présupposer, auquel cas l'entreprise de Habermas est ébranlée.

À mon sens, ce type de dilemme n'est qu'une autre manière de formuler le fameux débat entre Habermas et Karl-Otto Apel, lequel est devenu un lieu commun pour tous ceux qui sont le moins familiers avec les travaux de la seconde génération de l'école de Francfort, débat dont l'enjeu central est le statut des énoncés philosophiques fondamentaux de la pragmatique universelle ou de l'éthique de la discussion. Comme ces disciplines ont pour mission d'exposer les conditions idéales de délibération dans lesquelles la vérité des propositions ou la justesse des normes sont examinées, leurs propres énoncés ne peuvent pas eux-mêmes se soumettre circulairement aux conditions de justification idéale qu'ils cherchent à expliciter. Quel est alors leur statut ? Pour Habermas (1990 : 94-98 ; 1998 : 41-46), ils ont un statut « quasi-transcendantal ». De manière comparable aux jugements synthétiques a priori de Kant, ils sont nécessaires et ont une portée universelle. Habermas estime cependant qu'ils demeurent « factuellement » incontestables en ce qu'il n'existe *présentement* pour eux aucune solution viable de remplacement, sans que l'on puisse toutefois exclure la possibilité qu'un jour nous changions notre façon de concevoir le monde. En conséquence, bien qu'en principe nécessaires et universels, les énoncés philosophiques fondamentaux de la pragmatique universelle ou de l'éthique de la discussion sont aussi faillibles que les énoncés empiriques. Ils requièrent eux aussi une justification dans un discours et

ont, par le fait même, à rencontrer les mêmes conditions pragmatiques de l'argumentation que n'importe quelle autre proposition. Ils ne sont fondés sur aucun métadiscours, aucune métathéorie. Il n'existe, selon Habermas (1986 : 350), aucune hiérarchie dans les niveaux de discours, mais qu'un seul lieu pour la justification de toutes nos expressions quelles qu'elles soient, celui des discours argumentés. Cette position radicalement anti-fondationaliste contraste nettement avec celle adoptée par Apel (1987 ; 1989 ; 1998a ; 1998b ; 1998c), qui reproche depuis des années à Habermas, dans un esprit analogue à Finlayson, de persister dans l'auto-contradiction. Apel juge qu'une position cohérente doit distinguer deux classes d'énoncés : les énoncés empiriques des sciences (sociales et naturelles), qui sont fondamentalement révisables et requièrent pour cette raison une justification rationnelle dans un discours ; et les énoncés pragmatiques-transcendants de la philosophie, qu'il juge universels, a priori valides et non révisables, leur rôle étant de mettre à jour les règles des discours et les présuppositions pragmatiques de l'argumentation rationnelle. De ce point de vue, la théorie pragmatique de la vérité serait appropriée pour la première classe d'énoncés, non pour la seconde. En effet, la « vérité » des énoncés pragmatiques-transcendants ne peut selon Apel être contestée par un locuteur sans qu'il ne fasse récursivement appel à elle, et donc sans qu'il ne commette de contradiction performative, et elle ne peut non plus être fondée sur un principe supérieur sans que ce principe ne présuppose lui-même la vérité de ces énoncés, et donc sans pétition de principe. En conséquence, les énoncés pragmatiques-transcendants de la philosophie n'auraient pas à se soumettre eux-mêmes aux normes du discours. Leur « vérité » aurait à se mesurer, non plus à la force du meilleur argument, mais à la certitude réflexive acquise au moyen d'une réflexion transcendantale sur les conditions ultimes de la rationalité et de l'argumentation rationnelle.

Qui a raison dans cette controverse ? Ce n'est certainement pas mon intention de trancher la question dans cet article. Mais quelle que soit la réponse que l'on donne aux questions difficiles en jeu ici, il est loin d'être clair que l'éthique de la discussion soit ébranlée par les difficultés posées par FG, tout au moins dans le sens que leur accorde cette fois Finlayson, celui d'une auto-contradiction provenant de l'impossibilité d'éviter la notion sémantique de vérité. Supposons un moment que la théorie pragmatique de la vérité de Habermas ne soit pas autosuffisante, qu'il n'ait d'autre choix que d'abandonner sa prétention à l'universalité et qu'il doive, lorsqu'il cherche à rendre compte des règles du discours, en appeler à une autre notion de vérité (sémantique selon Finlayson, transcendantale selon Apel) plus primitive ou fondamentale. Est-ce que la reconnaissance de cette difficulté devrait obligatoirement forcer Habermas à renoncer à sa théorie ? Rien ne l'y oblige. Habermas pourrait très bien continuer de considérer sa théorie pragmatique de la vérité comme correcte, mais choisir de limiter sa portée, de la cantonner à ce que nous pourrions appeler des énoncés (empiriques ou normatifs) de premier niveau. Il pourrait très bien développer pour les énoncés philosophiques centraux de

la pragmatique universelle et de l'éthique de la discussion une théorie de la vérité du second ordre (la théorie réflexive-transcendantale d'Apel s'offre à titre d'exemple, mais il n'est pas impossible de penser que d'autres conceptions de la vérité d'inspiration davantage sémantique puissent également se porter candidates). On sait très bien que cette voie est impraticable pour Habermas étant donné ses positions officiellement anti-fondationalistes. Mais supposons un moment qu'il n'ait d'autre choix que d'emprunter cette voie pour éviter l'auto-contradiction. Une théorie pragmatique de la vérité (pour les énoncés empiriques et normatifs ordinaires) et une autre, d'inspiration davantage sémantique ou transcendantale (pour les énoncés philosophiques fondamentaux) pourraient très bien cohabiter sans distorsion (il s'agit en fait de la stratégie adoptée par Apel). Si l'idée maîtresse derrière FG est que tous les énoncés doivent ultimement se conformer à une certaine notion sémantique de vérité, cette thèse n'est pas exclusive. Elle peut se combiner à d'autres thèses qui conviennent davantage à la notion pragmatique de vérité. En tout cas, il n'est certainement pas nécessaire de recommander à Habermas, comme le fait Finlayson (2005 : 330-6), d'abandonner sa théorie pragmatique en totalité en faveur d'une théorie déflationniste de la vérité ou d'une attitude agnostique envers la vérité. Si Habermas se montre réticent à l'endroit des conceptions de la vérité plus robustes (qu'elles soient de nature sémantique ou transcendantale), la solution minimaliste que lui suggère Finlayson est sûrement encore moins attrayante pour lui.

II

J'ai cherché jusqu'ici à montrer que les difficultés soulevées par FG, quel que soit le sens que leur donne Finlayson ou les raisons qu'il a de penser que l'entreprise de Habermas se confronte à elles, n'affectent, ni la thèse de l'analogie entre vérité et justesse mise en avant par l'éthique de la discussion ni la conception pragmatique de la vérité sur laquelle elle s'appuie. J'entends maintenant examiner la première thèse avancée par Finlayson, la plus importante à mon sens, selon laquelle l'éthique de la discussion rejetterait ce qu'il appelle le cognitivisme métaéthique. Si cette thèse m'apparaît la plus importante, c'est que la valeur de la seconde thèse de Finlayson que nous avons examinée, prétendant que l'éthique de la discussion serait victime des difficultés posées par FG, dépend en quelque sorte de la plausibilité de la première thèse. Pour pouvoir prétendre que l'éthique de la discussion se confronte à FG, il faut en effet admettre comme fondée la thèse selon laquelle elle conteste que les énoncés moraux soient susceptibles de vérité ou expriment des croyances qui aspirent à la vérité. Mais est-ce le cas ? J'ai laissé la question en suspens jusqu'ici. J'entends maintenant examiner cette thèse plus en détail, indépendamment de ses relations aux difficultés posées par FG.

L'idée centrale de l'éthique de la discussion n'est aucunement que les jugements moraux et les énoncés normatifs ne sont pas susceptibles de vérité, mais qu'ils ne sont pas susceptibles de vérité *dans le même sens* que les énoncés

descriptifs. Ce que l'éthique de la discussion rejette n'est pas le cognitivisme moral en quelque sens que ce soit, mais le *descriptivisme* moral, c'est-à-dire la conception selon laquelle le sens des expressions morales est à chercher dans leur fonction descriptive, consistant à attribuer certaines propriétés (bon, juste, obligatoire, etc.) à certaines catégories de sujets (agents, actions, institutions, etc.). La thèse centrale du descriptivisme moral est que les jugements moraux ne sont qu'une sorte parmi d'autres de jugements déclaratifs, qu'ils fonctionnent syntaxiquement et sémantiquement de la même manière et, en conséquence, qu'ils ont à être évalués de manière identique, selon un même critère de vérité.

L'originalité de l'éthique de la discussion est que, de la même manière que la plupart des doctrines descriptivistes (comme le naturalisme moral ou l'intuitionnisme moral) et contrairement à la plupart des doctrines subjectivistes (comme l'émotivisme et l'expressivisme), elle défend une forme de cognitivisme moral. Cependant, contrairement au descriptivisme, elle soutient que la fonction des jugements moraux n'est pas de décrire des faits dans le monde externe mais de réguler normativement les actions humaines. En conséquence, les jugements moraux ne sont pas une sorte particulière de jugements déclaratifs, ils appartiennent plutôt à la classe des expressions déontiques, prescriptives ou normatives et ont à être évalués en tant que tels. En un mot, l'éthique de la discussion propose une théorie morale cognitiviste, mais non descriptiviste.

La question se pose maintenant de savoir si le fait de refuser le descriptivisme moral entraîne le rejet de ce que Finlayson appelle le « cognitivisme métaéthique ». Cela dépend. Si par « cognitivisme métaéthique », Finlayson entend le « descriptivisme moral », il est clair que Habermas rejette cette position. Ce qui est moins clair, c'est de savoir si le « cognitivisme métaéthique », c'est-à-dire la conception selon laquelle les jugements moraux sont susceptibles de vérité et expriment des croyances qui aspirent à la vérité, implique nécessairement le descriptivisme, à plus forte raison si l'on défend, comme Habermas, une conception déontologique de la morale où l'analyse des jugements moraux se centre, non sur les énoncés évaluatifs, mais sur les énoncés normatifs. Si les énoncés évaluatifs ont un sens descriptif et possèdent la même structure logique que les énoncés descriptifs ordinaires, tel n'est pas le cas pour les énoncés normatifs. L'énoncé « On ne doit pas attaquer les innocents » possède un contenu propositionnel comme tous les énoncés descriptifs sans cependant avoir un sens descriptif, ni même une structure prédicative. Malgré ces différences, il fait toujours sens de demander si une telle proposition est vraie ou fausse. La question qui demeure ouverte est : en quel sens ?

Les philosophes moraux descriptivistes ont jusqu'à maintenant adopté deux stratégies pour contourner les complications liées aux jugements normatifs. J'appellerai la première stratégie la stratégie « éliminativiste », qui est à mon sens la moins prometteuse. Elle consiste à bannir les jugements normatifs de l'éventail de nos expressions morales authentiques pour la raison

que, comme le prétendent les partisans du particularisme éthique comme Jonathan Dancy (2004), les principes moraux d'ordre général n'auraient pas de valeur morale véritable et leur prétention à l'universalité serait illusoire. J'appellerai l'autre stratégie, plus familière, la stratégie réductionniste. Elle consiste simplement à convertir les expressions déontiques sous la forme d'énoncés descriptifs de manière à faciliter leur analyse en termes de vérité ou de fausseté. Par exemple, l'expression « Il est obligatoire que p » — où « obligatoire » fonctionne comme un opérateur déontique appliqué à une proposition — peut être converti sous la forme « x est obligatoire » ou « faire x est obligatoire » — où « obligatoire » fonctionne désormais comme un prédicat ordinaire. Je soupçonne Finlayson d'avoir un penchant pour cette stratégie pour autant qu'il semble souhaiter que les expressions morales s'ajustent à la forme descriptive standard. Le but principal de son article — soumettre l'éthique de la discussion au défi que représente FG — milite en faveur de cette hypothèse. Mais alors, cela signifie qu'avec son « cognitivisme métaéthique », ce que Finlayson a à l'esprit est le « descriptivisme moral », doctrine officiellement rejetée par Habermas. Et si la thèse véritable de Finlayson est que le cognitivisme moral n'est possible que sous la forme du descriptivisme moral, que les prétentions à la vérité des jugements moraux ne peuvent être comprises autrement que comme les prétentions à la vérité d'énoncés descriptifs, on doit alors se demander si une telle position ne risque pas de provoquer certaines distorsions dans l'usage normal de nos expressions morales et le sens que nous leur donnons. La critique proposée par Finlayson de l'éthique de la discussion n'aurait pour résultat final que de remplacer les difficultés qu'elle entendait initialement mettre à jour et surmonter par d'autres difficultés, peut-être plus substantielles. Dans ce qui suit, je mentionnerai seulement deux difficultés posées par la stratégie réductionniste.

La première difficulté est, il me semble, de méconnaître la part d'irréductibilité des énoncés normatifs par rapport aux énoncés descriptifs, en d'autres termes, de méconnaître le fait que toute tentative visant à reconfigurer les énoncés normatifs sous une forme descriptive risque de conduire à des distorsions dans la compréhension que nous avons de nos expressions morales et du sens proprement déontologique des normes : « x est obligatoire » (dans telle institution, telle société, etc.) n'a pas la même signification que « Il est obligatoire de faire x ». Dans un cas, on se demande si la proposition est vraie, s'il s'agit là d'un fait, dans l'autre, si la norme est juste, s'il est moralement correct de recommander cette règle d'action de manière générale. Bref, convertir les énoncés normatifs en énoncés descriptifs et considérer la vérité propositionnelle comme le critère unique d'évaluation des énoncés tant descriptifs que normatifs risque de restreindre le cadre d'analyse des expressions morales à celui des relations énoncés / monde, où le « monde » est entendu ici au sens de l'ensemble des états de choses existants, avec cette conséquence que les normes risquent de se voir ramener au statut de simples états de choses (par exemple à des faits sociaux). Les travaux de Habermas relatifs à la

pragmatique universelle permettent d'éviter une telle interprétation réductrice en élargissant les présuppositions ontologiques de la théorie sémantique du langage. Ils développent l'idée d'un système de « mondes » communs aux locuteurs et aux auditeurs — que nous pourrions appeler des référents « pragmatiques » — qui ont pour fonction de connecter les autres modes d'utilisation du langage que celui consistant à décrire des faits — tel que réguler normativement les relations interpersonnelles — à certains systèmes de référence. Ils proposent ainsi de différencier le monde externe des états de chose existants en monde « objectif » — accessible par la perception et l'observation — et en monde « social » — se présentant de son côté comme une réalité normative accessible par l'attitude performative des locuteurs et dont les composantes morales deviennent perceptibles par la réflexion et la délibération³.

La seconde difficulté que je vois à la stratégie réductionniste adoptée par certains descriptivistes est de tenter, sans doute avec raison, d'assurer une certaine continuité entre le langage descriptif et le langage moral, d'éviter un dualisme trop tranché et infructueux entre raison théorique et raison pratique, mais de le faire au mépris de la différence subsistant entre les deux domaines. Les travaux de Habermas relatifs à l'éthique de la discussion permettent de parer à cette difficulté. Ils montrent que les conditions d'acceptabilité des énoncés descriptifs et normatifs varient selon les types de discours, théoriques et pratiques, où ils sont thématiques, qui ont chacun leurs visées propres. Mais les règles des discours, spécifiées par les conditions idéales de délibération et les présuppositions pragmatiques de l'argumentation, seraient les mêmes tant pour les délibérations théoriques que pour les délibérations pratiques. Le dualisme entre raison théorique et raison pratique retrouve donc, pourrait-on dire, une unité supérieure au niveau des conditions formelles ou procédurales de l'argumentation. Les philosophes descriptivistes cherchent pour leur part à surmonter le dualisme entre raison théorique et raison pratique en imposant les mêmes conditions de vérité à tous les énoncés, tout en refusant aux expressions de forme non descriptive, comme les normes, un lien avec la vérité. Ils privent ainsi ces expressions, qui forment une composante centrale du langage moral, d'une connexion possible avec d'autres standards de validité leur permettant de conserver une valeur épistémique. L'avantage de l'approche défendue par Habermas est de tenter de surmonter le dualisme entre raison théorique et raison pratique, non par l'identité des conditions de vérité, mais par l'identité des conditions d'acceptabilité des énoncés, c'est-à-dire par l'identité des procédures intersubjectives de délibération permettant aux locuteurs et aux auditeurs de prendre en considération, non plus un

3. On sait que Habermas ajoute aux mondes objectif et social le monde subjectif des états psychologiques internes. Voir à ce sujet la comparaison qu'il fait de sa conception avec la doctrine des trois mondes de Karl Popper (Habermas 1984: 76-84). Charles Larmore (1996) développe une stratégie similaire pour contrer les tendances réductionnistes du naturalisme en différenciant les faits naturels, psychologiques et normatifs.

seul, mais différents aspects de la validité et de la rationalité (la vérité des propositions et la justesse des normes).

Il est fort possible que Finlayson rejettera les solutions de Habermas aux deux difficultés que j'ai mentionnées. Mais il doit concéder que ces difficultés sont réelles, qu'elles touchent au cœur de l'approche descriptiviste des phénomènes moraux qui sous-tend son « cognitivisme métaéthique » et sa critique de l'éthique de la discussion de Habermas. Comme je l'ai mentionné cependant, il n'est pas du tout clair à mes yeux que le « cognitivisme métaéthique » de Finlayson doive nécessairement impliquer le descriptivisme moral. L'idée selon laquelle les jugements moraux sont susceptibles de vérité et expriment des croyances qui aspirent à la vérité est parfaitement acceptable pour les défenseurs de l'éthique de la discussion et de l'approche déontologique de la morale. Ce qui ne l'est pas, c'est l'idée réductrice selon laquelle les normes, et les expressions morales en général, doivent être traitées exactement comme des propositions descriptives et être évaluées de la même manière. En refusant la thèse analogique de Habermas entre la vérité propositionnelle et la justesse normative, et en la soumettant au test que représente FG, Finlayson admet en somme implicitement qu'il considère que le cognitivisme moral n'est possible que sous la forme du descriptivisme moral, et c'est finalement de cette manière qu'il nous faut comprendre son « cognitivisme métaéthique ». Si cela est vrai, alors la thèse de Finlayson selon laquelle la théorie discursive de la morale de Habermas rejette le « cognitivisme métaéthique » s'avère tout à fait fondée. Mais c'est une heureuse chose, non une lacune, puisque, comme j'ai tenté de le montrer, une telle conception se butte à des difficultés peut-être plus importantes que celles que Finlayson dénonce.

III

Après avoir examiné les principales difficultés posées par le descriptivisme moral eu égard à la stratégie réductionniste qu'elle épouse lorsqu'il est question des jugements normatifs, j'aimerais maintenant examiner le véritable défi auquel, à mon sens, l'éthique de la discussion est susceptible d'être confrontée lorsqu'il est question de la différenciation entre la vérité et la justesse. Deux objections principales pourraient être soulevées par les défenseurs du descriptivisme moral contre une telle distinction. J'analyse chacune d'elles tour à tour et je leur apporte une réplique provisoire.

Tout d'abord, les défenseurs du descriptivisme moral pourraient attirer l'attention sur certaines asymétries troublantes entre la vérité et la justesse, montrant que cette dernière a toutes les caractéristiques d'un prédicat ordinaire, alors que seule la première semble posséder une véritable dimension épistémique. On ne peut dire « Il est vrai de faire x » ou « x est vrai » mais seulement « Il est vrai que p » ou « p est vrai ». Par contraste, on peut parfaitement dire « Il est juste de faire x » ou « x est juste ». Et cela montre que « juste » est un prédicat ordinaire attribué à certaines sortes de sujets référant

aux choses et aux événements se produisant dans le monde, alors que seule la « vérité » est un prédicat épistémique attribuable aux propositions.

La façon la plus directe de répondre à cette objection est naturellement de ré-établir la symétrie formelle entre les deux types d'énoncés. Il est possible de dire « Il est juste de faire x », mais aussi « Il est juste que p », et ainsi nous nous retrouvons devant la même structure d'énoncé qu'avec le prédicat de vérité. Mais est-ce que cette stratégie ré-établit automatiquement la dimension épistémique du prédicat de justesse ? L'analyse la plus simple montre le contraire. Nous pouvons dire « Il est vrai que p » ou « Il est juste que p », mais aussi « Il est merveilleux, compréhensible, sage, discutable... que p ». Comme cet exemple le démontre, à toute proposition p nous pouvons attacher, sinon n'importe laquelle, à tout le moins un grand nombre des propriétés que l'on attribue aux choses et aux événements. Cependant, si l'on peut attribuer à peu près tout ce que l'on veut aux propositions, nous ne pouvons attribuer le prédicat de vérité à tout ce que l'on veut : seules les *propositions* peuvent être dites vraies ou fausses (et les croyances et les jugements qu'elles expriment), non les choses et les événements. L'asymétrie entre vérité et justesse n'est donc en aucun cas surmontée. Car contrairement au « vrai », le « juste » peut être attribué, non seulement aux propositions, mais également à différentes sortes de sujets (aux personnes, aux actions, aux institutions, etc.), comme le fait n'importe quel autre prédicat. Pourquoi alors persister à considérer le « juste » comme un prédicat du second degré analogue à la vérité et ayant les mêmes propriétés épistémiques ?

En vue de résoudre ce problème, posons-nous la question suivante : lorsque je dis que quelque chose est juste, par exemple, qu'il est juste que Paul rembourse ses emprunts, qu'est-ce que je veux dire exactement par là ? Qu'est-ce que je considère, exactement, comme juste ? Fort probablement, l'action de Paul. Je considère que l'action de rembourser ses dettes est juste, dans le sens de moralement bonne ou recommandable. Si c'est bien ce que je veux signifier par « juste » lorsque j'évalue le comportement de Paul, il convient de se poser cette autre question : qu'est-ce qui fait de l'action de Paul une action moralement bonne ou recommandable ? Qu'est-ce qui la rend telle ? Une simple réflexion révèle que ce ne peut être rien d'autre que la *norme* sous-jacente à laquelle l'action de Paul emprunte sa valeur morale. Dans le cas présent, une telle norme pourrait être formulée au moyen d'une proposition normative : « On doit rembourser ce que l'on emprunte. » Comme on le voit, la justesse morale et la validité normative de manière générale ne sont au bout du compte une propriété de rien d'autre que des *normes*, qui nous disent comment le monde *doit* être, alors que la vérité est une propriété des énoncés déclaratifs qui nous disent comment le monde *est*. Il est vrai qu'une asymétrie persiste entre le vrai et le juste : la vérité n'est pas, et ne peut être, un attribut des choses et des événements, mais uniquement celui des propositions faites à leur sujet, alors que le juste peut être attribué aux personnes, aux actions, aux institutions, etc. Toutefois, le « normativement juste » est plus qu'un prédicat ordinaire en ce qu'il ne peut être attribué à tout ce que l'on veut :

il est en premier lieu un attribut des normes, qui forment une réalité idéale, et ce n'est que de manière dérivée que ce prédicat devient un attribut des personnes, de leurs actions, des institutions, etc. La justesse normative ne constitue donc pas un prédicat ordinaire et ne se comporte pas de la même manière que d'autres prédicats comme « jaune », « beau », « plaisant », etc. Alors que ces derniers renvoient, tout au moins selon les philosophes intuitionnistes, à certaines propriétés dispositionnelles des objets (auxquelles nous avons accès lorsque nous avons la sensibilité appropriée), la justesse normative est une propriété des normes et de rien d'autre (et ne nous devient accessible que par la réflexion et la délibération morale). Les objets dans le monde que l'on considère justes, moralement corrects ou recommandables ne font seulement qu'*emprunter* cette propriété à la validité normative ou déontologique des normes. Et c'est pourquoi, en dépit de l'asymétrie existant entre la vérité propositionnelle et la justesse normative, il fait toujours sens de considérer cette dernière comme ayant une dimension épistémique non repérable dans les prédicats ordinaires que nous utilisons pour décrire le monde⁴.

Pour résumer l'essentiel de ma réplique à la première objection : si les avocats du descriptivisme moral ont raison de souligner l'asymétrie qui existe entre la vérité propositionnelle et la justesse normative, ils ont néanmoins tort de considérer cette dernière comme un simple prédicat ordinaire privé de toute valeur épistémique. Je passe maintenant à l'autre objection que les descriptivistes ne manqueront sûrement pas d'adresser à la thèse analogique de Habermas.

Toujours en vue de faire ressortir la dimension épistémique unique et incomparable de la vérité comparée à d'autres standards de validité, les philosophes descriptivistes s'opposeront à la thèse de l'analogie en faisant valoir l'argumentation suivante : il est possible de dire « Il est vrai qu'il est juste de faire x » sans redondance apparente. Si « juste » possédait réellement une valeur épistémique analogue à la vérité, l'énoncé précédent serait d'une manière ou d'une autre redondant. Puisque ce n'est pas le cas, « juste » doit être entendu en un autre sens que le sens épistémique que l'on accorde normalement à la vérité.

Pour répondre à cette objection, remplaçons pour les fins de l'argument l'énoncé précédent par un autre où « juste » est attribué, non à un verbe

4. À ma connaissance, Habermas a développé une argumentation similaire à la mienne à une seule occasion (Habermas, 1990: 86-94). Étant donné la centralité de la thèse de l'analogie dans son œuvre, et l'importance de l'asymétrie qui subsiste entre vérité et justesse, il est surprenant que cette ligne d'argumentation n'ait pas été approfondie ailleurs. La seule asymétrie sur laquelle s'est penché Habermas récemment touche aux relations entre la justesse normative et la notion d'acceptabilité idéalement justifiée. Alors que cette notion ne serait pas suffisante pour épuiser le sens que nous attribuons normalement à la vérité des propositions, elle serait constitutive de la justesse normative (Habermas 2003). Je ne discuterai pas ici de l'asymétrie entre vérité et justesse sous cet angle. Pour une analyse approfondie de ses forces et faiblesses, voir Lafont (2004).

d'action, mais à une proposition normative (puisque, comme nous l'avons expliqué précédemment, les actions humaines dérivent leur valeur morale d'une norme sous-jacente). Nous aurons ainsi : « Il est vrai qu'il est juste que...*Op* » (*Op* signifiant « Il est requis, ou obligatoire, que *p* »⁵). N'y a-t-il réellement aucune redondance ? Cela dépend. En effet, l'énoncé « Il est vrai qu'il est juste que *Op* » peut avoir deux sens :

1. La norme *Op* existe ou prévaut dans une société donnée, ou dans de nombreuses institutions humaines. C'est un fait naturel (social).
2. La norme *Op* est juste, moralement recommandable. Elle exprime un fait normatif.

Si nous voulons dire (1), alors l'énoncé « Il est vrai qu'il est juste que *Op* » est ambigu. Si statuer à propos d'un fait social est réellement ce que nous voulons faire, alors il convient de supprimer « il est juste » en vue d'exprimer clairement notre proposition, laquelle sera autrement confuse. Si par contre nous voulons dire (2) et cherchons à établir un fait normatif, dire alors « Il est vrai qu'il est juste que... » crée une redondance inutile. Dire « Il est juste que... » suffit, puisque le prédicat de justesse a précisément pour rôle de remplacer le prédicat de vérité, ou plus précisément, de spécifier *en quel sens* nous voulons dire que la norme a une valeur de vérité. Finalement, ou bien l'énoncé « Il est vrai qu'il est juste que *Op* » ne contient pas de redondance, mais son sens demeure confus en ce que nous ne savons pas si nous cherchons à établir un fait naturel ou un fait normatif ; ou son sens est clair, mais seulement dans la mesure où il est redondant, c'est-à-dire que le prédicat « juste » est utilisé en lieu et place du prédicat de vérité en vue d'établir la valeur déontologique de la norme, et de spécifier en quel sens nous la considérons comme vraie ou valable.

Comme le montre l'exemple précédent, la démonstration de redondance peut au mieux être faite si nous évitons les énoncés qui contiennent des verbes d'action, comme dans « Il est vrai qu'il est juste de faire *x* » où, le prédicat « vrai » ne pouvant être attribué à un verbe d'action, les possibilités de confusion avec « juste » semblent inexistantes. Dans de tels énoncés, l'absence (apparente) de redondance vient du fait que « juste » est utilisé comme un prédicat ordinaire analogue à « rassurant », « plaisant », etc., comme dans des énoncés tels que « Il est vrai qu'il est rassurant, plaisant... de faire *x* ». Par contraste, le prédicat de justesse utilisé dans notre exemple précédent l'est, non plus simplement en tant que prédicat ordinaire, mais en tant que prédicat du second degré, analogue à la vérité, et attribué primitivement aux normes et seulement de manière dérivée aux actions humaines. Les philosophes descriptivistes objecteront sans doute que des prédicats tels que « rassurant » ou

5. J'utilise le symbolisme standard utilisé en logique déontique. « O » symbolise une obligation et fonctionne comme un opérateur déontique appliqué à une proposition. Pour une explication détaillée de ce symbolisme, voir von Wright (1983: 100-107).

« plaisant » peuvent également être attribués aux propositions normatives comme dans « Il est vrai qu'il est rassurant, plaisant... que *Op* ». Mais un tel énoncé contraste avec un énoncé similaire contenant le prédicat de justesse de deux manières : (1) Il n'est clairement pas redondant et aucune possibilité de confusion avec le prédicat de vérité ne peut survenir. En d'autres termes, il est clair dès le départ qu'un tel énoncé cherche à établir un fait naturel (social ou psychologique), alors que l'utilisation du prédicat de justesse révèle une ambiguïté quant au type de fait (naturel ou normatif) que l'on cherche à établir ; (2) Des prédicats tels que « rassurant », « plaisant », etc., ne peuvent d'aucune manière remplacer « vrai » en vue d'exprimer plus précisément le sens selon lequel la norme nous apparaît avoir une valeur de vérité, comme nous pouvons le faire avec le prédicat « juste ».

Finalement, le problème avec la seconde objection des descriptivistes est qu'elle attire l'attention uniquement sur les énoncés où « juste » fonctionne comme un prédicat ordinaire attribué à des actions ou à des institutions et ignore son utilisation en relation avec les propositions normatives où les possibilités d'analogie avec la vérité deviennent possible.

Conclusion

J'aimerais résumer les principaux résultats auxquels je suis parvenu dans cet article. Tout d'abord, il a été démontré que le soi-disant problème de Frege-Geach est de peu de pertinence pour rendre compte adéquatement, non seulement des difficultés spécifiques de la thèse analogique entre la vérité et la justesse avancée par la conception discursive de la morale de Habermas, mais également des mérites et démérites relatifs de la conception pragmatique de la vérité qui lui sert d'assise. En second lieu, il a été démontré que la théorie morale de Habermas n'est d'aucune façon opposée à l'idée que les jugements moraux sont susceptibles de vérité et expriment des croyances aspirant à la vérité, mais seulement à l'idée plus limitée que les jugements moraux sont susceptibles de vérité dans le même sens que le sont les jugements descriptifs. La théorie morale de Habermas est uniquement opposée à l'interprétation descriptiviste du cognitivisme moral. Si la thèse centrale de Finlayson est que le cognitivisme moral n'est possible que sous la forme du descriptivisme moral, et si c'est ce que l'on doit entendre par le « cognitivisme métaéthique » auquel il souscrit, alors Habermas a raison de s'y opposer pour la simple raison que cette position ne fait que remplacer les difficultés de son non descriptivisme par d'autres difficultés aussi, sinon plus sérieuses. Finalement, il a été démontré qu'il est possible de contourner certaines objections clés portées à la thèse de l'analogie entre vérité et justesse de telle manière que ses intuitions essentielles soient préservées.

J'aimerais en terminant exprimer une dernière remarque. Le principal point de focalisation de cet article a été les relations entre le cognitivisme moral et le descriptivisme. Il a été démontré qu'un cognitivisme moral non-descriptiviste est possible, que la théorie discursive de la morale de Habermas en forme sans doute le meilleur exemple actuel et que cette dernière peut résister à la

plupart des objections soulevées contre elle en provenance des philosophes descriptivistes, au nombre desquels figurent des chercheurs comme Finlayson. Mais rien n'a été dit des relations entre le cognitivisme moral et le *réalisme* moral. Un cognitivisme moral non réaliste est-il viable de manière générale ? En particulier, le type de cognitivisme moral non réaliste développé par Habermas sous la forme du constructivisme moral constitue-t-il une doctrine viable ? Le non-réalisme moral n'affaiblit-il pas considérablement la thèse de l'analogie et ne creuse-t-il pas encore davantage l'écart existant entre vérité et justesse de manière à rendre l'idée même d'une analogie entre elles inutile ? Certains chercheurs le pensent (Lafont 2004). Les objectifs de mon texte étant plus limités, je dois laisser ces questions importantes de côté. Il demeure cependant qu'une démonstration vraiment complète et satisfaisante du bien-fondé de la thèse analogique aurait à prendre en compte, non seulement les relations entre le cognitivisme moral et le descriptivisme, mais également celles entre le cognitivisme moral et le réalisme moral.

Références

- Apel, K.-O. (1998a) « The a priori of the Communication Community and the Foundations of Ethics : The Problem of a Rational Foundation of Ethics in the Scientific Age », dans K.-O. Apel, *Towards a Transformation of Philosophy* (Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press).
- . (1998b) « Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy », dans M. Papastephanou (éd.), *From a Transcendental-Semiotic Point of View*, p. 43-63 (Manchester, Manchester University Press).
- . (1998c) « Can an Ultimate Foundation of Knowledge Be Non-Metaphysical ? », dans M. Papastephanou (éd.), *From a Transcendental-Semiotic Point of View*, p. 81-102 (Manchester, Manchester University Press).
- . (1989) « Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit ? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken », dans A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe & A. Wellmer (éd.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, p. 15-65 (Frankfurt, Suhrkamp).
- . (1987) « Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung », dans Forum für Philosophie Bad Homburg (éd.), *Philosophie und Begründung*, p. 116-211 (Frankfurt, Suhrkamp).
- Ayer, A. (1936) *Language, Truth and Logic* (New York, Dover Publications).
- Blackburn, S. (1984) *Spreading the Word* (Oxford, Oxford University Press).
- Dancy, J. (2004) *Ethics Without Principles* (Oxford, Clarendon Press).
- Finlayson, J. G. (2005) « Habermas's Moral Cognitivism and the Frege-Geach Challenge », *European Journal of Philosophy*, 13, p. 319-344.
- Frege, G. (1970) « Negation », dans P. Geach & M. Black (éd.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, p. 117-137 (Oxford, Basil Blackwell).
- Geach, P. T. (1965) « Assertion », *Philosophical Review*, 74, p. 449-445.
- Habermas, J. (2003) « Rightness versus Truth : On the Sense of Normative Validity in Moral Judgements and Norms », dans J. Habermas, *Truth and Justification*, p. 237-276 (Cambridge, Polity Press).

- . (1998) « What is Universal Pragmatics ? », dans M. Cooke (éd.), *On the Pragmatics of Communication*, p. 21-103 (Cambridge, Mass., The MIT Press).
- . (1996) *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Mass., The MIT Press).
- . (1993) « Remarks on Discourse Ethics », dans J. Habermas, *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge, Mass., The MIT Press).
- . (1990) « Discourse Ethics. Notes on a Program of Philosophical Justification », dans J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p. 43-115 (Cambridge, Mass., The MIT Press).
- . (1986) « Entgegnung », dans A. Honneth & H. Jonas (éd.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' « Theorie des kommunikativen Handelns »*, p. 327-405 (Frankfurt, Suhrkamp).
- . (1984) *The Theory of Communicative Action* (Boston, Beacon Press).
- Lafont, C. (2004) « Moral Objectivity and Reasonable Agreement : Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism ? », *Ratio Juris*, 17, p. 27-51.
- Larmore, C. (1996) « Moral Knowledge », dans C. Larmore, *The Morals of Modernity*, p. 89-117 (Cambridge, Cambridge University Press).
- Stevenson, C. (1944) *Ethics and Language* (Yale, Yale University Press).
- von Wright, G. H. (1983) *Practical Reason* (Ithaca, New York, Cornell University Press).

Du réalisme des Recherches logiques

Jimmy Plourde

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000444ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000444ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Plourde, J. (2008). Du réalisme des Recherches logiques. *Philosophiques*, 35 (2), 581–607. <https://doi.org/10.7202/000444ar>

Résumé de l'article

Un des enjeux les plus importants pour la compréhension des *Recherches Logiques* et pour l'unité de la pensée d'Edmund Husserl réside dans la question du caractère idéaliste ou réaliste du projet philosophique de l'ouvrage. Dans cet article, je me penche sur cette question et établis, à partir d'un commentaire de passages clefs du texte, que la philosophie du jeune Husserl est bel et bien réaliste, à la fois en ce qui concerne le réel et l'idéal. Je montre aussi ce qu'il y a d'erronné dans deux autres lectures de Husserl sur cette question, à savoir la lecture idéaliste et celle voulant qu'il adhère à une forme de neutralité métaphysique.

Du réalisme des Recherches logiques¹

JIMMY PLOURDE

Collège Edouard-Montpetit et Université du Québec à Trois-Rivières
jimmy.plourde@college-em.qc.ca

RÉSUMÉ. — Un des enjeux les plus importants pour la compréhension des *Recherches Logiques* et pour l'unité de la pensée d'Edmund Husserl réside dans la question du caractère idéaliste ou réaliste du projet philosophique de l'ouvrage. Dans cet article, je me penche sur cette question et établis, à partir d'un commentaire de passages clefs du texte, que la philosophie du jeune Husserl est bel et bien réaliste, à la fois en ce qui concerne le réel et l'idéal. Je montre aussi ce qu'il y a d'erroné dans deux autres lectures de Husserl sur cette question, à savoir la lecture idéaliste et celle voulant qu'il adhère à une forme de neutralité métaphysique.

ABSTRACT. — One of the most important issues for the understanding of the *Logical Investigations* and for the unity of Edmund Husserl's thought consists in the question of the realistic or idealistic character of its philosophical project. In this paper, I address this issue and establish on the basis of a close commentary of the text that the philosophy of the young Husserl is realistic both regarding the realm of the real and the one of the ideal. I also show what is wrong with two other readings of Husserl on this question : the idealistic and the neutral point of view readings.

Selon une majorité d'interprètes contemporains de la pensée de Husserl, le père fondateur de la phénoménologie défendrait une forme originale et particulière d'idéalisme qu'il a lui-même explicitement professée et qualifiée de transcendantale². Malgré sa particularité, cet idéalisme serait du même type que celui défendu par les autres grandes figures de la philosophie allemande. Parmi ces interprètes, on est même allé jusqu'à soutenir que Husserl serait idéaliste de manière non contingente, car la phénoménologie de Husserl serait idéaliste en vertu de thèses indissociables de son projet phénoménologique, voire de

1. Une partie des recherches effectuées pour ce travail a été réalisée à Fribourg-en-Brisgau lors d'un séjour financé par le DAAD. Le travail doit également beaucoup aux discussions que j'ai eues avec Kevin Mulligan et Denis Fiset sur la pensée du jeune Husserl au cours des dernières années. J'aimerais ici les en remercier. Mes remerciements vont également à un évaluateur anonyme de *Philosophiques* pour ses remarques judicieuses ainsi qu'à Peter McCormick pour son appui et son travail de supervision à l'époque où j'ai fait mes premiers pas dans l'univers des recherches husserliennes.

2. La littérature consacrée à l'idéalisme transcendantal de Husserl est beaucoup trop volumineuse pour qu'on puisse ici y référer dans son entièreté. Nombreux sont les ouvrages et articles aussi bien exégétiques que critiques. On peut mentionner toutefois les travaux de Bernet, 2004 (exégétique), Chrudzimski, 1998 (exégétique) et Philipse, 1995 (critique). En langue française, le lecteur trouvera dans Lavigne, 2005 et Pradelle, 2000 deux expositions fouillées de l'idéalisme transcendantal de Husserl.

thèses au fondement de sa conception de la phénoménologie³. De plus, de l'avis de plusieurs, cela serait vrai non seulement de la phénoménologie transcendantale, mais également du projet philosophique des *Recherches logiques*⁴. En effet, même si l'on admet que l'introduction de la réduction transcendantale constitue un tournant dans la pensée de Husserl, de même qu'un élément central de l'idéalisme transcendantal qu'on lui attribue, il n'y aurait pas lieu de penser que l'idéalisme n'apparaît chez Husserl qu'avec la réduction et qu'il faudrait, pour cette raison, remettre en cause l'unité de sa pensée. Dans les faits, Husserl aurait, du point de vue de ces interprètes, *toujours été* idéaliste et il le serait du seul fait de sa conception de la phénoménologie ou de sa conception du projet phénoménologique⁵.

Si le caractère idéaliste de la phénoménologie transcendantale est plus rarement contesté⁶, il n'en va toutefois pas de même de la question du caractère idéaliste de la philosophie des *RL*. En effet, dans les années qui suivirent

3. Jean-François Lavigne parle à ce sujet d'une « nécessité logique du lien entre phénoménologie et idéalisme transcendantal » (Lavigne, 2005, p. 21). Ce faisant, il n'utilise toutefois pas « nécessité logique » en un sens standard et n'a pas la rigueur d'exposer clairement le sens qu'il attache à cette expression ni même de faire la démonstration claire de quelque lien de nécessité logique entre ces deux notions. Néanmoins, le lecteur peut comprendre, à la lecture de son texte, qu'il entend soutenir l'idée que le lien entre phénoménologie et idéalisme transcendantal n'est pas contingent, mais essentiel, inhérent au projet et à la nature de la phénoménologie husserlienne et on a donc là un bon paradigme de la lecture idéaliste forte de la phénoménologie.

4. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, volume I, 7^e éd. (texte de l'édition de 1913), Tübingen, Max Niemeyer, 1993 (désormais : *Prolégomènes*).

(, *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, volume II/1, 7^e éd. (texte de l'édition de 1913), Tübingen, Max Niemeyer, 1993 (Désormais : *RL*, plus no de recherche pour les renvois).

(, *Logische Untersuchungen. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, volume II/2, 6^e éd. (texte de l'édition de 1921), Tübingen, Max Niemeyer, 1993 ; (désormais : *RL*, plus *VI* pour les renvois). Toutes les traductions sont ou bien mes propres traductions ou bien des modifications personnelles de la traduction parue aux Presses Universitaires de France et mentionnée dans la bibliographie du présent article.

Il est difficile de dresser une liste exhaustive des spécialistes de Husserl adhérant explicitement à une lecture idéaliste des *Recherches Logiques*, car tous ne se sont pas prononcés clairement, par écrit, sur la question. On peut tout de même mentionner, parmi ceux ayant explicitement et plus ou moins clairement pris position sur la question, les cas de Lavigne, 2005 ; Marion, 1989 (pp. 11-21) et Robert Brisart dans une conférence présentée à Louvain-la-Neuve en juin 2004 et à laquelle j'ai assisté. Toutefois, la question du réalisme ou de l'idéalisme de la philosophie de Husserl est tellement fondamentale qu'à peu près tous les phénoménologues ont leur position sur la question et l'idée que Husserl puisse avoir été réaliste choque tellement à coup sûr lorsqu'on l'aborde avec un phénoménologue qu'on peut considérer la thèse selon laquelle il est idéaliste dans les *RL* comme étant très largement répandue, notamment dans le monde francophone, où on pourrait presque la qualifier de lieu commun. C'est pour cette raison que, dans cet article, mon propos ne sera pas de m'en prendre à l'un ou l'autre des interprètes ayant explicitement soutenu l'interprétation idéaliste des *RL*, mais bien à la thèse elle-même.

5. La formule « toujours été idéaliste » est de Lavigne. Cf. Lavigne, 2005, p. 223.

6. Pour une défense rigoureuse de la thèse selon laquelle Husserl n'est pas, à partir des *Ideen*, un penseur idéaliste, mais réaliste, cf. Ameriks, 1977.

la parution de cet ouvrage, nombreux sont ceux qui comprirent sa première philosophie comme étant clairement réaliste — « réalisme » entendu ici au sens de « réalisme métaphysique » — et refusèrent de suivre Husserl sur la voie des *Ideen* parce qu'ils voyaient dans le tournant transcendantal une adhésion injustifiée à l'idéalisme. On pense ici bien entendu à ses étudiants des groupes de Munich et de Göttingen⁷, mais on oublie souvent qu'ils n'étaient pas seuls de leur camp⁸. Ainsi, contrairement à ce qui prévaut actuellement, les premiers phénoménologues et premiers lecteurs de Husserl ont conçu sa philosophie comme étant réaliste. C'est là un fait que l'intérêt démesuré accordé à la phénoménologie transcendantale et l'attachement aveugle à une exigence d'unité de la pensée de Husserl de même qu'à l'idée d'une filiation forte de la pensée husserlienne avec la philosophie allemande ont contribué à occulter⁹, tout particulièrement dans le monde francophone.

Mais, depuis les années 80, nombreux sont les spécialistes de Husserl et de la période des *RL* à avoir remis en cause cette « lecture » de Husserl. Leurs interprétations pénétrantes de l'ouvrage abondent dans le sens des premiers lecteurs du fondateur de la phénoménologie et ont bien montré ce qui a trop souvent été négligé, à savoir le fait que les *RL* s'inscrivent avant tout dans le contexte philosophique de l'école de Brentano, contexte qui était réaliste et résolument anti-idéaliste, un anti-idéalisme qui était même clairement dirigé contre Fichte, Schelling et Hegel¹⁰. Ce faisant, ils ont remis à l'ordre du jour la question du réalisme ou de l'idéalisme des *RL* et ont sérieusement contribué à établir le fait que Husserl adhère bel et bien, dans cet ouvrage, à une forme de réalisme métaphysique. Mais ils n'ont pas entrepris de démontrer que Husserl était réaliste dans les *RL*, ni même de montrer en quoi consiste exactement son réalisme.

Le présent d'article n'a d'autre but que de faire la lumière sur ces deux questions. Pour ce faire, je présenterai, dans un premier temps, des caractérisations standards du réalisme et de l'idéalisme de façon à bien spécifier les termes du débat. J'entreprendrai ensuite de montrer que les positions constitutives du réalisme sont bien présentes dans les *RL* et que ce réalisme est présent à la fois en ce qui concerne le *réel* et l'*idéal*. J'écarterai ensuite ce que

7. Sur ces deux groupes, cf. Spiegelberg, 1982 et Avé-Lallemant et *alii*, 1975. Il y en aurait long à dire sur la réception critique et les accusations d'adhésion à l'idéalisme de la part des premiers étudiants de Husserl. Je me contenterai ici d'insister sur deux aspects généraux : elle s'étendait à l'ensemble du groupe et l'opposition était viscérale. Pour eux, il s'agissait d'un enjeu fondamental sur lequel ils ne pouvaient admettre quelque compromis que ce soit. Plusieurs d'entre eux se sont prononcés sur la question dans des ouvrages et dans leur correspondance avec Husserl. Les ouvrages d'Ingarden sont sans doute les plus connus (cf. Ingarden, 1964 et 1975). Sur la question, on peut consulter Schuhmann, 2004 et 2003.

8. Spiegelberg ajoute à la liste les noms de Max Scheler et Nikolai Hartmann. Sur ce, cf. Spiegelberg, 1982.

9. Le lecteur trouvera un bel exemple de cette tentation à établir une filiation entre la philosophie de Husserl et l'idéalisme de la philosophie allemande dans Mohanty, 1994.

10. Sur ce sujet, cf. Mulligan, 1985, Smith, 1995, Stumpf, 2006 et Brentano, 1968.

je montrerai n'être qu'une erreur de lecture qui constitue à mon avis le principal argument des partisans d'une lecture idéaliste en faveur de leur position. Enfin, j'examinerai une position qui connaît aussi de nombreux partisans et que l'on pourrait qualifier de modérée. Selon cette dernière position, Husserl n'adhérerait, dans les *RL* comme dans le reste de son œuvre, ni au réalisme, ni à l'idéalisme, ni à aucune autre position apparentée, du fait qu'il rejetterait ce débat en raison de son caractère métaphysique. Il aurait ainsi préféré s'en tenir à une position de neutralité sur la question (5.).

2. Réalisme versus idéalisme

La première difficulté à laquelle on est confronté dès qu'il s'agit de disputer de quelque question que ce soit entourant le réalisme ou l'idéalisme est celle de savoir ce que l'on entend au juste par ces deux notions. Souvent invoqués, considérés comme des positions fondamentales en métaphysique, le réalisme et l'idéalisme sont toujours en attente de définitions canoniques. À l'intérieur même de chacun de ces deux courants, on distingue différents types de réalisme et d'idéalisme et on ne s'entend pas toujours sur une bonne définition de ces deux notions. Ainsi, bon nombre des débats autour de ces notions et, notamment, ceux entourant la question du réalisme ou l'idéalisme de la pensée de Husserl, tournent à la discussion stérile, simplement parce qu'on n'a pas su s'entendre, au départ, sur la signification des termes du débat. Afin de ne pas tomber dans ce piège, il m'importe ici de lever toute ambiguïté en spécifiant les significations que j'attacherai à « réalisme » et « idéalisme ». Les caractérisations que je propose ici se veulent minimales et consensuelles en ce sens que je n'entends retenir *que* les éléments que l'on attribue *généralement* à ces deux courants. L'ensemble de ces éléments n'en constitue pas moins, pour chacune de ces notions, des ensembles de conditions nécessaires et suffisantes afin d'être un réaliste ou un idéaliste.

Lorsqu'on considère ce que l'on dit sur la nature du réalisme et sur ce que l'on considère être une philosophie réaliste, il semble que trois thèses soient invariablement et minimalement associées à cette position ; soit deux thèses ontologiques et une thèse épistémologique. De ces trois thèses, il y en a une qui est, sans contredit, le plus souvent associée au réalisme et elle constitue, à n'en point douter, une condition nécessaire à toute forme de philosophie se réclamant de ce courant. Je la formulerai personnellement comme suit :

TR₁ : Ce qui existe, existe objectivement.

Par « ce qui existe », il faut entendre ici tout ce qui est, peu importe ce que c'est et indépendamment de ce que l'on en sait. « Existe objectivement », au sens de TR₁, tout et uniquement tout ce qui existe indépendamment de quelque représentation de cette chose par quelque subjectivité connaissante

que ce soit¹¹. Par « existe indépendamment », il faut comprendre l'indépendance ontologique : une entité x est ontologiquement indépendante d'une autre entité y si et seulement s'il est possible pour x d'exister si y n'existe pas¹². Enfin, l'idée de « subjectivité connaissante » ne doit pas être prise comme se limitant aux êtres humains concrets qui nous entourent. Le terme doit plutôt être compris comme désignant tout ce qui peut théoriquement se représenter quelque chose, que ce soit une conscience particulière ou transcendante, la raison pure, Dieu, ou une machine intelligente.

Cette première thèse est étroitement liée à une seconde thèse ontologique qui, elle, n'est toutefois pas aussi souvent explicitement associée au réalisme. Les réalistes eux-mêmes ne se donnent d'ailleurs pas toujours la peine de défendre l'une et l'autre distinctement. En fait, les deux thèses sont souvent considérées comme allant de pair et adhérer explicitement à l'une des deux constitue *ipso facto*, aux yeux de certains, une adhésion implicite à la seconde. En fait, il semble que, pour plusieurs réalistes, adhérer à TR_1 va de pair avec adhérer à TR_2 et adhérer à TR_2 présuppose l'adhésion à TR_1 , non pas pour des raisons de nécessité conceptuelle ou logique, mais tout simplement pour des raisons de vraisemblance sur le plan métaphysique : adhérer à TR_2 sans adhérer à TR_1 est une position possible sur le plan conceptuel, mais peu vraisemblable et sans grand intérêt sur le plan métaphysique. Cela dit, dans la mesure où la seconde thèse n'est pas contenue dans la première ni n'en découle logiquement et dans la mesure où elle constitue une condition nécessaire du réalisme, une caractérisation de cette notion qui ne la spécifierait pas ne saurait être adéquate. Cette seconde thèse, c'est l'idée que, en plus de l'existence objective, ce qui existe a aussi un être ou une nature objective. Les choses existantes sont ce qu'elles sont, elles ont les propriétés qu'elles ont et sont dans les relations dans lesquelles elles sont avec d'autres objets de *manière objective*, c'est-à-dire indépendamment de nos représentations de ce qu'elles sont. Je formulerai cette thèse comme suit :

11. Il est fréquent, dans les caractérisations du réalisme, de soutenir une version moins étroite de cette thèse. On affirme alors qu'être réaliste c'est soutenir que ce qui existe, existe *indépendamment de toute subjectivité connaissante*. Or, cette thèse est erronée parce que trop restrictive dans sa portée. En effet, elle a pour conséquence de condamner à l'idéalisme toute philosophie admettant la réalité d'entités mentales (représentations, idées, mêmes, etc.), pour la simple raison que ces entités dépendent ontologiquement de la subjectivité qui les a : Ma représentation des *Recherches logiques* ne peut, de par sa nature, exister sans moi. C'est une propriété nécessaire de ces entités et, par conséquent, quiconque voulant admettre l'existence de ces entités mentales au même titre que l'existence d'objets du monde extérieur tel mon exemplaire des *Recherches logiques* serait condamné, dans l'hypothèse où il admettait une telle caractérisation du réalisme, à une forme d'idéalisme des entités mentales. Comme l'avait bien vu G. E. Moore, le débat ontologique entre réalisme et idéalisme n'est pas un débat quant à l'indépendance ontologique de l'objectivité par rapport à la subjectivité, mais plutôt un débat quant à l'indépendance ontologique de l'objectivité par rapport à *la représentation* ou la représentabilité subjective de l'objectivité. Sur ce dernier point, cf. Moore, 1985.

12. Sur la notion de dépendance ontologique, cf. Correia, 2005 et Simons, 1987 et sur la notion de dépendance ontologique chez Husserl, cf. Mulligan et Smith, 1981.

TR₂: Ce qui existe est objectivement ce qu'il est.

Par « être objectivement ce qu'elle est », il faut entendre ici, pour toute entité existante, « être ce qu'elle est indépendamment de la façon dont quelque subjectivité connaissant que ce soit se la représente ». Autrement dit, pour un réaliste, les choses sont ce qu'elles sont indépendamment de comment quelque subjectivité que ce soit se les représente. Il y a, pour tout réaliste, une nature objective des choses qui existent, une forme d'être en soi de la réalité¹³. Cette nature objective est ontologiquement indépendante de nos représentations de comment sont les choses : peu importe comment on les conçoit, peu importe même si qui que ce soit conçoit la réalité de telle ou de telle autre manière, les choses qui existent sont ce qu'elles sont et c'est cela que le réaliste appelle l'être en soi, l'être objectif ou la nature objective de la réalité. Ainsi, sur le plan ontologique, le réaliste soutient une première thèse dans laquelle il pose l'existence objective de tout ce qui existe et une deuxième qui pose la nature objective de tout ce qui existe objectivement.

Bien que nécessaire, la conjonction de TR₁ et TR₂ ne suffit pas à caractériser adéquatement le réalisme. Pour ce faire, il manque en fait encore une thèse. En effet, les réalistes sont attachés à l'idée qu'il y a quelque chose comme la Vérité qu'ils conçoivent généralement comme la représentation, description ou théorie *adéquate* de la réalité. Autrement dit, c'est la théorie qui énonce ou qui représente de manière adéquate ce qui est objectivement le cas, c'est-à-dire ce que l'on a appelé en TR₂ la nature objective de tout ce qui existe, de la réalité. Une autre façon de la caractériser consiste à dire qu'il s'agit de la théorie qui est rendue vraie par la réalité. Ainsi conçue, la Vérité s'avère donc secondaire par rapport à l'existence et à la nature objectives de la réalité, à tout le moins dans le sens suivant : c'est parce qu'il y a objectivement une réalité et que cette réalité est objectivement ce qu'elle est qu'il y a une théorie ou une façon adéquate de décrire la réalité. Bref, qu'il y a la Vérité. Mais, pour le réaliste, la Vérité est non seulement secondaire par rapport à la réalité, mais elle est rendue possible et existe *ipso facto* du fait et *unique-ment du fait* de l'existence et de la nature objectives de la réalité. Existence et nature objectives de la réalité suffisent à elles seules à faire en sorte qu'il y ait la Vérité. Par conséquent, pour eux, la Vérité est non seulement secondaire par rapport à la réalité, mais elle est *objective*. Elle n'est nullement le produit, ne serait-ce qu'en partie, de quelque subjectivité connaissant que ce soit. Seule sa reconstitution par une subjectivité, qui est toujours numériquement distincte de la Vérité, est un produit en partie subjectif. Pour les réalistes, l'existence

13. J'emploie ici « réalité » comme terme générique afin de désigner « la totalité de ce qui existe ». Cela peut donc aussi inclure non seulement des entités mentales, mais des entités abstraites ou idéales, des entités possibles, etc. Mais je ne me prononce pas sur ce qui compose dans les faits cette totalité. Mon usage du terme est purement conventionnel et ne présuppose aucune théorie particulière concernant la totalité de ce qu'il y a.

et la possibilité qu'il y ait la Vérité sont complètement indépendantes de la connaissance ou de la possibilité de la connaissance de la Vérité : il peut très bien y avoir la Vérité même si aucune subjectivité connaissante ne la connaît ou même si aucune subjectivité connaissante ne peut la connaître. Ainsi, dût-il n'y avoir aucune subjectivité connaissante tout court ou encore aucune subjectivité connaissante qui cherche à reconstituer ou connaître la Vérité, voire même aucune subjectivité connaissante existante qui ne puisse, dans les faits, connaître la Vérité, celle-ci existera toujours du moment qu'il y a une réalité objective.

Mais, diront certains, à quoi bon une vérité, voire la Vérité, si celle-ci ne peut être connue ? C'est dans ce contexte qu'intervient la troisième thèse constitutive du réalisme, thèse que j'ai qualifiée d'épistémologique au début de la présente section. En effet, forts de la thèse de l'existence de la Vérité introduite dans le paragraphe précédent ainsi que de TR_1 et TR_2 , les réalistes n'admettront l'éventualité de l'impossibilité épistémique de la saisie de la Vérité que comme une simple possibilité théorique et soutiendront sa contradictoire :

TR_3 : Il est en principe possible de connaître la Vérité.

La possibilité de principe dont il est ici question est une possibilité épistémique qui ne présuppose absolument aucune théorie de la connaissance particulière, ni même quoi que ce soit au sujet de la subjectivité connaissante supposée pouvoir connaître la Vérité. Chaque réaliste est libre de rendre compte de cette possibilité de principe à partir de la théorie de la connaissance qui lui paraît être la bonne, mais tous pensent qu'une bonne théorie de la connaissance rendra compte de cette possibilité et fournira à TR_3 sa justification. L'idée ici que tous les réalistes partagent est qu'il est possible, pour une subjectivité connaissante, voire même une subjectivité humaine, de saisir ou découvrir la théorie vraie concernant tout ce qui existe et, par le fait même, de connaître l'ensemble de ce qui existe, la réalité, telle que c'est réellement ou objectivement¹⁴.

14. Le lecteur notera en passant que TR_3 est nécessaire non seulement pour caractériser adéquatement le réalisme, mais également pour départager les réalistes des antiréalistes. Contrairement aux idéalistes, les antiréalistes admettent généralement, tout comme les réalistes, l'idée qu'il y ait une réalité objective en ce sens où la réalité a une existence et une nature objectives telles que soutenues dans TR_1 et TR_2 . Toutefois, contrairement aux réalistes, les antiréalistes nient qu'il soit en principe possible de connaître la réalité objective telle qu'elle est et, ainsi, que quiconque puisse être en possession de quelque chose comme la Vérité des réalistes. Pour eux, une telle chose n'est qu'une chimère, car ils n'admettent pas le présupposé réaliste selon lequel la vérité est complètement indépendante de la subjectivité connaissante. Ainsi, à l'image de Kant — dont la philosophie est souvent assimilée, à tort, à l'idéalisme — les antiréalistes admettent quelque chose comme une réalité objective ou en soi, mais récusent l'idée qu'on puisse la saisir telle qu'elle est pour ainsi posséder la Vérité des réalistes.

Les idéalistes étant rarement passés maîtres dans l'art de l'expression claire de leur pensée, l'idéalisme m'apparaît plus difficilement caractérisable que le réalisme. Il est clair toutefois qu'il s'oppose au réalisme et il semble aussi que l'on ne puisse le caractériser adéquatement sans admettre une distinction entre au moins deux grands types d'idéalisme. Dans un cas comme dans l'autre, on part d'une position épistémologique contraire à TR_3 pour conclure à la véracité de thèses ontologiques contraires à celles défendues par les réalistes. Je formulerai comme suit la thèse épistémologique commune aux deux types d'idéalisme :

TI_1 : Il est en principe impossible de connaître ou décrire ce qui existe tel qu'il est.

C'est la thèse kantienne de l'impossibilité de saisir le nouménal. Les motifs invoqués en faveur de cette impossibilité peuvent être de nature épistémique, métaphysique ou même épistémique et métaphysique. Indépendamment de cela, le point de départ de l'idéalisme consiste en cette idée que l'on ne peut pas saisir pleinement ce que les réalistes appellent « la réalité » ou la totalité de ce qui est censé exister objectivement.

Sur la base de cette théorie épistémologique, les idéalistes vont normalement être amenés à adhérer à l'une ou l'autre, voire aux deux thèses suivantes, qui sont en fait des négations de TR_1 et TR_2 :

TI_2 : Il n'y a rien qui existe objectivement,

TI_3 : Rien de ce qui existe n'est objectivement ce qu'il est.

« Objectivement » et « être objectivement ce qu'il est » doivent être entendues ici exactement au sens qu'on leur a donné en introduisant TR_1 et TR_2 . L'adhésion à TI_2 correspond à ce que l'on considère communément être l'idéalisme de Berkeley : être, c'est être perçu. En revanche, la seule adhésion à TI_3 ou l'emphase sur TI_3 est généralement considérée comme étant plus conforme à la position de l'idéalisme allemand¹⁵. C'est donc plutôt à ce second type d'idéalisme que l'on associe Husserl lorsqu'on soutient qu'il

15. Plusieurs défenseurs de l'idéalisme allemand sont prompts à le défendre en insistant sur le fait qu'il ne s'agissait pas, pour Hegel et cie, d'un idéalisme naïf à la Berkeley, mais qu'il s'agissait plutôt de reconnaître l'impossibilité de connaître la réalité telle qu'elle est, de même, par conséquent, de reconnaître l'impossibilité ou le caractère dogmatique et naïf d'un en soi de la réalité, d'un être de la réalité purement objectif. Étant donné le monisme associé à l'idéalisme d'un Hegel, on peut toutefois sérieusement se demander si la distinction alléguée n'est pas factice. Si tout est l'Esprit ou la Conscience, la réalité extérieure dont on ne nie pas explicitement l'existence n'est qu'en tant qu'elle fait partie de cette totalité. Même si on admet que les idéalistes allemands ne rejettent pas explicitement la réalité du monde extérieur, qu'ils ne font pas dépendre son existence de sa perception, il n'en demeure pas moins que le monde extérieur n'existe qu'en tant que représentation de l'Esprit. L'idée d'un monde existant objectivement est alors tout aussi exclue dans le cadre de cet idéalisme que dans le cadre de l'idéalisme berkeleyen.

adhère à une forme d'idéalisme transcendantal. Cela dit, je tâcherai de montrer que Husserl n'adhérait à aucune de ces thèses dans les *RL*.

Notons en terminant que ces caractérisations du réalisme et de l'idéalisme doivent être comprises comme portant sur *tout* ce qui existe. Autrement dit, on en fait ici implicitement des sortes de positions métaphysiques globales ou généralisées dans la mesure où elles sont présentées comme s'étendant à l'ensemble de ce qui est. Mais un philosophe peut très bien aussi vouloir restreindre son réalisme ou son idéalisme à un domaine bien spécifique de la réalité. Un philosophe peut très bien, par exemple, être réaliste en ce qui a trait aux entités du monde extérieur, mais ne pas admettre la réalité objective des valeurs, du bien et du mal ou des objets sociaux. Ce philosophe défendrait ainsi un réalisme partiel en ce sens où son réalisme se limiterait aux entités naturelles. On est donc réaliste ou idéaliste par rapport à un domaine de référence donné, et le réalisme ou l'idéalisme que l'on défend peut ainsi varier en fonction de l'étendue de sa portée et du domaine d'être auquel il se limite.

3. La position de Husserl dans les *RL*

Les termes du débat ayant été ainsi clarifiés, reste maintenant à déterminer à quel ensemble de caractérisations Husserl adhère dans les *RL* et dans quelle mesure cela constitue une position généralisée ou non. Qu'en est-il dans les faits ? Ce qu'une lecture attentive du texte révèle sur cette question, c'est que Husserl fait explicitement siennes, à différents endroits dans son ouvrage, aussi bien TR_1 , TR_2 que TR_3 . Il le fait en relation avec la réalité physique ou ce qu'il appelle le monde *réel*, mais aussi en ce qui concerne l'*idéal*, c'est-à-dire le monde des significations idéales, des règles de la logique et des entités mathématiques. Je ne relèverai pas ici toutes les occurrences d'adhésion explicite ou implicite à chacune des thèses constitutives du réalisme dans les *RL*, mais m'en tiendrai aux passages clefs où l'adhésion est manifeste pour chacune des deux sphères de la réalité admises par Husserl.

En ce qui concerne la réalité spatio-temporelle ou ce que Husserl appelle le « *réel* », l'adhésion au réalisme est explicite et manifeste au chapitre XI des *Prolegomènes*. Dans ce chapitre, Husserl présente son projet de logique pure en tant que *Wissenschaftslehre* ou « Doctrine de la science » afin d'en donner un aperçu conceptuellement clair, exigence préalable à l'introduction du propos des recherches subséquentes. Le chapitre est donc l'occasion d'apporter un bon nombre de précisions relativement aux thèses qui fondent son projet et il est, pour cette raison, d'un grand intérêt pour la question qui nous occupe ici. Ainsi, au §62, Husserl aborde une question fondamentale pour la doctrine de la science, soit celle de l'unité de la science qu'il fait alors reposer, d'une part, sur le lien ou la *connexion objective* entre les objets du domaine d'investigation ou encore l'*être en soi* de la réalité et, d'autre part, sur la *vérité en soi* ou la *connexion objective* des vérités qui constitue selon lui le corrélat de l'être en soi :

Il convient, cependant, ici de procéder avec plus de précision et de clarté. Par l'ordre objectif qui forme la trame idéale de la pensée scientifique et lui confère, ainsi qu'à la science comme telle une « unité », l'on peut entendre deux choses différentes : ou bien la *connexion des choses* auxquelles se rapportent intentionnellement les vécus de pensée réels (ou possibles), ou bien la *connexion des vérités*, dans lequel l'unité de la chose prend une valeur objective, comme étant ce qu'elle est. Les deux connexions sont *a priori* données ensemble et sont indissociables. Rien ne peut être qui ne soit déterminé de telle ou telle manière ; et que cela soit et soit déterminé de telle et telle manière, c'est cela précisément la *vérité en soi*, qui constitue le corrélat nécessaire de l'*être en soi*¹⁶.

La connexion des objets qui donne à la science en général son unité est *objective*. Il s'agit d'une unité qui est *en soi* et non pour quelque subjectivité que ce soit. Absolument rien, nous dit Husserl, ne peut être sans être déterminé de telle ou telle autre manière ; tout ce qui est a un être tel (*So-sein*) *objectif* ou, dans le vocabulaire de la section précédente, une nature objective, et tout cela constitue « l'être en soi » ou encore la nature objective de la réalité. Ainsi, dans ce passage, on trouve une adhésion claire de la part du fondateur de la phénoménologie à TR₂¹⁷.

Dans les faits, il y a toutefois plus, dans ledit passage, qu'une adhésion explicite à TR₂. En effet, Husserl y fait également référence à une notion de vérité en soi (« que cela soit et soit déterminé de telle et telle manière, c'est cela la *vérité en soi* ») et il établit un rapport de proximité et de subordination de celle-ci à l'être en soi, dans la mesure où les deux sont indissociables et que la vérité en soi est dite être le « corrélat nécessaire de l'*être en soi* ». Or, comme nous l'avons vu à la section précédente, c'est là l'essentiel ou le cœur de la conception de la Vérité défendue par les réalistes, conception qui sous-tend leur adhésion à TR₃. Pour un réaliste, la Vérité est secondaire par rapport à la réalité objective : c'est parce qu'il y a une réalité objective qu'il y a une théorie énonçant ou représentant adéquatement la réalité. Ici, Husserl parle de la vérité quasiment dans les mêmes termes que ceux attribués aux réalistes à la section précédente, puisqu'elle est dite être le *corrélat* de l'être en soi : la vérité est, pour lui, « que cela soit et soit déterminé de telle et telle manière », c'est-à-dire le pendant de la réalité objective, puisque celle-ci est caractérisée comme ce qui est « déterminé de telle ou telle manière ». De plus, on retrouve également cet autre élément de la conception réaliste qui veut que la réalité objective suffise à rendre possible et, *ipso facto*, existante, la vérité objective, dans l'idée que la vérité en soi n'est pas seulement le corrélat de l'être en soi, mais son corrélat *nécessaire* : pour Husserl, le seul fait qu'il y ait une réalité objective fait qu'il *doit* y avoir un tel corrélat. Les deux sont données « ensemble », nous dit Husserl, et sont « indissociables ».

16. *Prolégomènes*, §62, p. 252.

17. Sur ce, voir également Ingarden, 1975, pp. 5-7.

Mais il y a plus encore. En effet, nous avons également vu qu'une des particularités de la conception réaliste de la vérité est que celle-ci est objective : la vérité n'est pas quelque chose qui est en partie subjectivement constituée ou construite, mais quelque chose de complètement indépendant, que l'on ne peut que *découvrir* et dont la possibilité et l'existence ne sont fonction que de l'existence et de la nature objectives de ce qui existe. Bref, ce qu'elle est n'est pas déterminé par une subjectivité, mais uniquement par la nature de ce dont elle est une description ou une représentation adéquate. Or, Husserl adhère explicitement à cette autre particularité du concept de vérité des réalistes dans les *RL*. Pour lui, la « vérité en soi », ou ce qu'il appelle ailleurs dans son ouvrage l'« empire de la vérité », a une unité qui lui est propre — sa nature objective dirait un bon réaliste — ce qu'il appelle son « unité de la légalité » (*Einheit der Gesetzlichkeit*), qui n'est, dit-il, aucunement inventée par qui que ce soit, mais bien *découverte*. De plus, elle réside, nous dit-il, *dans les choses*, et non dans la subjectivité :

L'empire de la vérité n'est pas un chaos inorganisé, en lui règne l'unité de la légalité. La systématisation, qui est propre à la science, à la science véritable naturellement, *ce n'est pas nous qui l'inventons*, elle réside dans les choses où nous ne faisons que la trouver, la découvrir¹⁸.

On peut difficilement espérer une adhésion plus manifeste dans un ouvrage de philosophie à ce présupposé de TR₃.

Cela dit, le fait qu'il adhère clairement aux thèses réalistes sous-tendant TR₃ ne suffit pas à prouver qu'il adhère effectivement à cette thèse. Disons seulement que cela permet de constater que tout l'arrière-plan théorique pour y adhérer est présent dans sa philosophie et qu'il n'y a pas d'obstacle philosophique à cette adhésion. Mais l'adhésion elle-même, c'est ailleurs qu'il faut la chercher. En fait, le lecteur attentif l'aura trouvée au §62 des *Prolégomènes*, juste un peu après le passage du paragraphe cité précédemment. Husserl affirme à cet endroit :

Or, en accomplissant un acte de connaissance, [...] nous « avons affaire à l'être objectuel » que cet acte signifie et pose ; et si c'est bien une connaissance au sens le plus strict du mot, c'est-à-dire si nous jugeons avec évidence, alors *l'être objectuel est originairement donné*. [...] Il *n'est pas seulement présumé être constitué (beschaffen)* de telle ou telle manière, mais *il l'est réellement*, et c'est en tant que constitué (*beschaffen*) de telle ou telle manière qu'il est donné à notre connaissance¹⁹.

Le fondateur de la phénoménologie parle de la connaissance, celle, nous dit-il, qu'il considère comme la connaissance véritable ou, dans ses propres mots, comme la connaissance « au sens le plus strict du mot », et il la caractérise comme celle dans laquelle « l'être objectuel est originairement

18. *Prolégomènes*, §6, p. 15 (l'italique a été ajouté par moi).

19. *Prolégomènes*, §62, p. 253 (l'italique a été ajouté par moi).

donné », *non pas tel qu'il est présumé être constitué par la subjectivité*, mais bien *tel qu'il est réellement constitué*, constitué (*beschaffen*) n'étant pas dans ce dernier cas à comprendre au sens du processus cognitif par lequel l'objet est construit dans la conscience, mais bien au sens de la structure ou de la nature de l'objet. C'est là ce que l'on a appelé dans la littérature le « réalisme naïf » de Husserl qui tranche avec certains des membres de l'école de Brentano²⁰. Autrement dit, pour Husserl, la connaissance véritable, celle qu'il croit possible et dont les *RL* doivent établir la possibilité, est en fait la saisie de la réalité telle qu'elle est objectivement. Ainsi, il est clair, à la lumière de ce passage, que Husserl adhère à TR_3 dans les termes mêmes de TR_3 . Pour lui, non seulement on peut, en principe, connaître la réalité telle qu'elle est, mais il est même exclu que la connaissance au sens strict du mot, celle à laquelle il aspire, ne consiste qu'en une sorte de reconstruction de ce que l'être objectif de la réalité est présumé être par une subjectivité connaissante aux facultés limitées. Cela serait très certainement la position d'un antiréaliste, mais, à l'évidence, ça n'est pas celle de Husserl.

Mais l'engagement de Husserl dans les *Prolegomènes* s'étend aussi clairement à TR_1 lorsqu'il est question de l'ensemble du réel. En effet, toujours au §62, Husserl revient sur la façon dont il faut concevoir le lien entre l'être en soi et la vérité en soi. S'il était idéaliste, il ne devrait pas admettre de distinction entre la description ou la représentation adéquate de la réalité (qu'il s'agisse ou non d'une description objective ou d'une représentation subjective) et la réalité en soi. Étant donné TI_2 , on ne peut en effet admettre de distinction complète entre les deux : du fait qu'elle n'existe pas indépendamment de la représentation (TI_2) et du fait qu'elle n'est pas ce qu'elle est indépendamment de la représentation (TI_3), toute entité objectuelle est de la représentation. Il ne s'agit pas de quelque chose de complètement distinct de la représentation : une réalité non représentationnelle. Mais la première chose que Husserl fait au §62 après avoir introduit ladite distinction est justement d'en écarter la lecture n'allant pas à l'encontre de l'interprétation idéaliste. Pour lui, les états de choses (l'être en soi objectuel) et les vérités, c'est-à-dire ce qui constitue la représentation de l'objectualité, sont complètement distincts et, même si elle s'exprime dans des vérités objectives, l'existence réelle des états de choses, de l'être en soi, ne dépend aucunement de ces vérités :

Ce qui vaut pour les vérités et les états de choses isolés vaut manifestement aussi pour les connexions de vérité et les connexions d'états de choses. Mais cette indissociabilité évidente n'est pas une identité. L'existence réelle des choses et des connexions de choses s'exprime dans les vérités ou les connexions de vérités qui s'y rapportent. Mais les connexions de vérités sont autres que les connexions des choses qui sont « véritablement » en elles ; ce dont nous trouvons aussitôt la preuve

20. Sur ce sujet, cf. Mulligan, 1995, pp. 169-170 et section X.

dans ce fait que les vérités s'appliquant à des vérités ne coïncident pas avec les vérités s'appliquant aux choses posées dans ces vérités²¹.

L'être en soi existe donc indépendamment des représentations adéquates de l'être en soi²². Husserl adhère donc non seulement à TR₂, mais il adhère aussi clairement à TR₁ en ce qui concerne la totalité du *réal*.

En ce qui concerne l'idéal, la question du réalisme de Husserl dépend ici du statut ontologique des entités idéales, notamment de leur rapport aux subjectivités connaissantes, ainsi que de la possibilité de la connaissance de ces entités idéales. En principe, le fait que les entités idéales (les unités de signification, les nombres, les règles de formation et d'inférences logiques, les schèmes de bon raisonnement, bref toute entité abstraite reconnue par Husserl et qui n'est pas spatiotemporellement déterminée), soit constitutive de la vérité en soi et le fait que celle-ci ait été présentée comme objective au §62 des *Prolégomènes* constituent des raisons suffisantes pour inférer que Husserl conçoit les entités idéales comme ayant à la fois une existence et une nature objectives. Autrement dit, cela suffit à inférer qu'il adhère à TR₁ et TR₂ également dans le cas de ces entités. Une telle démonstration ne serait toutefois pas directe. Un sceptique pourrait toujours objecter que cela dépend de la vérité des prémisses sur lesquelles l'inférence repose et ne s'appuie pas sur une démonstration du fait que Husserl reconnaît bel et bien aux entités idéales une existence et une nature objectives. Soit ! Mais si on regarde ce que Husserl dit sur cette question, on trouve de nombreux passages, notamment à la fin de la première Recherche et dans la seconde, où il soutient clairement TR₁ et TR₂ concernant les unités de signification. Le passage suivant en est un bel exemple :

Quand le physicien déduit, des lois du levier, de la loi de la pesanteur, etc., le fonctionnement d'une machine, il vit assurément en lui-même toutes sortes d'actes subjectifs. Mais *ce qu'il pense et relie en une unité, ce sont des concepts et des propositions avec leurs relations objectives. Aux enchaînements subjectifs des pensées correspond ici une unité de signification objective (c'est-à-dire se conformant adéquatement à l'objectivité « donnée » dans l'évidence), unité qui est ce qu'elle est, qu'on l'actualise dans l'acte de penser ou non*²³.

21. *Prolégomènes*, §62, p. 252.

22. Ingarden affirme avoir interrogé Husserl oralement et par écrit sur ce passage et sur ce point précis de la distinction entre réalité objective et vérité objective, car il ne voyait pas de raison d'admettre, à titre de vérité, une description objective indépendante (en fait, Ingarden pensait que l'identification de la description objective ou du « Reich der Wahrheit » ou, comme il le dit, des « Wahrheiten an sich » était suffisant sur le plan théorique). Il affirme toutefois que Husserl lui a clairement dit à chaque fois qu'il admettait bien, dans les *Recherches Logiques*, aussi bien l'existence de la réalité objective que celle des vérités objectives, réaffirmant ainsi que la proximité entre les deux n'est pas à confondre avec l'identité des deux.

23. *RL*, I, p. 94.

Les concepts et les propositions que nous nous représentons et que nous posons comme vrais, etc., et qui entretiennent certaines relations avec des objets sont des « unités de signification » auxquelles nos processus de pensée *correspondent*, mais qui ne sont pas numériquement identiques ni même partiellement numériquement identiques aux unités de signification subjectives. Les unités de signification idéales sont clairement conçues par Husserl comme étant objectives, puisqu'elles sont dites être ce qu'elles sont indépendamment de quelque représentation subjective (*jemand im Denken*) que ce soit : que quelque subjectivité connaissante se les représente ou non, que quelque subjectivité connaissante parvienne ou non à se les représenter telles qu'elles sont véritablement, elles sont toujours, nous dit Husserl, ce qu'elles sont. C'est exactement ce que TR₁ et TR₂ affirment.

En ce qui concerne la question de la possibilité de la connaissance des entités idéales, il y a là une difficulté sur le plan épistémologique qui en a fait reculer plus d'un par le passé. C'est un des problèmes majeurs qu'a rencontré Frege et qui s'est posé à lui sous la forme de la possibilité de saisie des pensées : comment des subjectivités empiriques concrètes peuvent entretenir quelque rapport cognitif que ce soit avec des entités abstraites et, par conséquent, inobservables, dont l'existence et la nature sont pourtant objectives. Dans la mesure où il s'agit d'entités abstraites, il semble que la nature objective de ces entités doive échapper à toute subjectivité connaissante concrète. Il semble y avoir là une impossibilité épistémologique et quiconque voudrait, comme Frege, maintenir la possibilité de la saisie de l'abstrait par des subjectivités concrètes semble se condamner à une position battue d'avance. Une théorie de la connaissance au sens strict de ces entités conçue sous le modèle de « l'être objectuel originellement donné », comme c'était le cas avec les objets réels, semble ici tout à fait inappropriée. Mais comment concevoir et rendre compte alors de la possibilité de principe de la connaissance de l'idéal ?

Husserl a une solution très originale à cette question qui lui permet à la fois de contourner la difficulté de la saisie des entités abstraites tout en préservant son réalisme²⁴. Sa solution réside dans l'ingénieux assemblage de son réalisme naïf, de sa conception des significations idéales en tant qu'*espèces*, sa théorie de l'abstraction idéale et sa théorie de l'évidence. J'essaie ici de présenter succinctement cet assemblage et de montrer en quoi il permet une réponse réaliste et originale à la fameuse question de la possibilité de la saisie des significations idéales.

Pour Husserl, les objets ont une structure, une complexité. Ce sont en fait des tous complexes composés de plusieurs moments (*Momente*) ou parties (*Stücke*). Dans la perception, ils nous sont donnés tels qu'ils sont en tant que tous complexes. En détachant son attention du tout pour la porter sur

24. Sur l'originalité de la solution de Husserl, notamment par rapport aux positions de Frege, Bolzano, Kant et les psychologues, cf. Simons, 1995, pp. 113-114.

un de ses moments ou l'une de ses parties, il est alors possible, pour une subjectivité connaissante, de percevoir directement cette partie ou ce moment. La subjectivité connaissante effectue alors une abstraction sensible ou par attention (*Aufmerksamkeit*) qui ne nécessite aucune conceptualisation. Par l'intermédiaire du processus d'abstraction sensible, il est ainsi possible de saisir directement plusieurs instances d'une même espèce et il est même possible, étant donné le réalisme naïf de Husserl, que le moment en question soit originairement donné tel qu'il est. Ainsi, il m'est possible d'avoir une présentation du moment physique de rouge de mon exemplaire des *RL* se trouvant sur mon bureau et j'ai alors présent à la conscience un moment de rouge psychologique correspondant. Ce moment de rouge dans ma conscience, c'est ce que Husserl appelle la matière de l'acte intentionnel. Avec ce moment de rouge, j'ai ainsi, du point de vue de Husserl, une instance de la signification idéale de rouge. En effet, les significations idéales sont conçues par le fondateur de la phénoménologie comme des espèces qui ont leurs instances dans les différents moments psychologiques correspondants.

Obtenir un moment psychologique tel que le rouge de mon exemplaire des *RL*, ce n'est toutefois pas encore saisir la signification idéale du rouge : avoir une instance, si parfaite soit-elle, ce n'est pas encore saisir l'unité qui subsiste entre toutes les instances et qui constitue l'espèce, la signification idéale. Bref, ce n'est pas, pour employer les termes mêmes de Husserl, saisir la généralité propre aux espèces que sont les significations idéales. Ce n'est que grâce à l'acte catégorial de l'abstraction idéale que la généralité propre à la signification devient objet de la conscience. En fait, l'idée ou le contenu de signification idéale signifiant plusieurs instances devient objet de la conscience grâce à l'abstraction idéale dans la mesure où « son 'idée', sa généralité vient à la conscience, à la donation de l'être actuel [...] dans un acte englobant d'identification qui synthétise tous les actes singuliers d'abstraction »²⁵. Autrement dit, c'est à partir de la considération de l'ensemble des moments de rouge que j'ai obtenus par abstraction sensible et en identifiant ce qu'il y a de commun à tous que j'arrive à saisir la généralité propre à la signification idéale. J'arrive ainsi à me former un concept ou une signification que j'associe au mot « rouge » et il n'y a, jusqu'ici, rien qui soit de l'ordre d'une mystérieuse saisie d'entités abstraites. Nous avons plutôt affaire à un processus cognitif particulier au moyen duquel la conscience est censée pouvoir constituer, à partir de la perception d'objets concrets, une notion générale.

Cela dit, ce qui fait la particularité du processus d'abstraction idéale des *RL* c'est que, contrairement à ce que l'on retrouve communément chez des antiréalistes tels que Kant et les psychologues, la signification idéale obtenue à l'aide du processus d'abstraction idéale n'est pas conçue comme une construction effectuée par un processus cognitif psychologique ou transcendantal obéissant à des principes de construction qui lui sont propres : la signification

25. *RL*, VI, p. 162.

générale constituée à l'aide de l'abstraction idéale n'est pas déterminée par la nature du processus cognitif impliqué dans sa constitution, et son caractère adéquat ou non n'est pas relatif à la normalité psychologique ou universalité anthropologique du processus d'abstraction. Le fondement de la signification idéale subjectivement constituée ne réside effectivement pas dans l'acte d'abstraction lui-même, mais dans les matières intentionnelles de ses actes ainsi que dans la matière des actes sur lesquels ils sont fondés :

Ce ne sont pas ces éléments inessentiels des actes fondateurs que relie le moment catégorial de l'acte fondé synthétiquement, mais bien ce qui est essentiel aux deux types d'actes ; il relie dans tous les cas leurs matières intentionnelles, et il est, au sens propre, fondé en elles. C'est bien là ce que nous avons énoncé plus haut sous une forme générale ; dans tous les actes catégoriaux, disions-nous, la matière des actes fondés est fondée dans la matière des actes fondateurs²⁶.

Le fondement des actes catégoriaux réside dans la matière des actes fondateurs, c'est-à-dire dans la nature objective des moments obtenus par abstraction sensible et qui sont saisis, lorsqu'on est en présence d'une connaissance véritable, tels qu'ils sont. En définitive, pour Husserl, les significations générales qui sont constituées dans la conscience ne sont pas fonction de la qualité ou des natures particulières de ces actes, mais plutôt de la nature des matières des actes impliqués dans le processus.

Malgré cela, les significations générales ainsi obtenues n'en sont tout de même pas moins subjectives dans le sens suivant : même si elles sont fondées sur les matières d'actes, les significations constituées par abstraction idéale peuvent n'être qu'une saisie plus ou moins parfaite de la généralité des moments observés. En effet, rien ne me garantit que j'ai une connaissance au sens strict du mot des moments que j'observe par abstraction et sur la base desquelles j'élaborerai ma signification subjective et rien ne me garantit non plus que j'ai, dans les instances observées et à partir desquelles j'élaborerai ma signification, une base suffisante pour saisir la généralité qui subsiste objectivement sous la forme de la signification idéale correspondant à ces instances. Bref, le fait de constituer, par abstraction idéale, une signification subjective, par exemple, de « rouge », ne me garantit pas que la signification obtenue corresponde à la signification idéale de rouge ou concorde effectivement avec elle. Afin de résoudre cette difficulté, Husserl fait appel à sa notion d'évidence et à sa théorie de la vérité.

Dans les *RL*, Husserl définit l'évidence comme étant l'expérience de la vérité (*Erlebnis der Wahrheit*). L'expérience en question consiste ici en l'expérience de l'adéquation entre les significations subjectivement constituées par abstraction idéale et les objets signifiés : « L'évidence, c'est l'expérience vécue de la concordance entre la pensée et le présenté lui-même qu'elle pense, entre le sens actuel de l'énoncé et l'état de choses donné lui-même ; et la vérité, c'est

26. *RL*, VI, p. 175.

l'idée de cette concordance²⁷ ». Ainsi, dans l'évidence, ce qui est expérimenté, c'est la concordance pleine et entière entre le signifié qui est pleinement donné et le signifiant, c'est-à-dire les significations subjectives constituées notamment par abstraction idéale. Il n'y a donc évidence que lorsque les significations subjectivement constituées concordent pleinement avec la nature objective de ce sur quoi elles portent. Lorsque les significations subjectivement constituées ne sont pas adéquates, il ne peut y avoir évidence, puisqu'il ne peut alors y avoir concordance entre la représentation subjective de la réalité et l'être ou la nature objective de cette réalité. Puis, la vérité, nous dit Husserl, c'est l'idée de cette concordance, c'est la concordance idéale telle qu'elle subsiste entre les significations idéales objectives et la réalité en soi et qui explique en partie pourquoi vérité en soi et être en soi sont, chez Husserl, donnés ensemble et indissociables. Ainsi, l'expérience de la concordance qu'est l'évidence est une expérience de la vérité, dans la mesure où elle est l'expérience du même rapport que celui qui subsiste entre les significations idéales et la réalité, et ce, à un détail près : alors qu'il s'agit ici de l'expérience d'un rapport concret entre une conscience et la réalité, on a affaire, dans le cas de l'être en soi et des significations idéales, à un rapport idéal. Or, si le rapport de concordance est le même et si la réalité auxquels les significations subjectivement constituées et les significations idéales concordent est la même, il s'ensuit que, dans le cas où il y a évidence, les significations subjectivement constituées sont adéquates en ce sens qu'elles sont qualitativement identiques ou, à tout le moins, logiquement équivalentes aux significations idéales : ce n'est que parce que j'ai réussi à reconstituer, à l'identique, les significations idéales dans ma conscience que je suis parvenu à faire l'expérience de la vérité. Autrement dit, ce n'est que parce que j'ai réussi à les reconstituer adéquatement, en tant que significations idéales objectives, que j'ai pu en arriver à avoir une représentation subjective de la réalité qui concorde avec ladite réalité.

Ainsi, Husserl peut rendre compte de la possibilité de principe de la saisie de la vérité en soi ou de ce que j'ai appelé, dans le cadre du réalisme, la Vérité, sans faire appel à une improbable *saisie directe* d'entités abstraites. Selon Husserl, une subjectivité connaissante peut connaître la vérité en soi grâce, d'une part, à une connaissance stricte des différents moments objectifs de la réalité et, d'autre part, grâce à la constitution des significations idéales par abstraction idéale. Si ces deux processus de constitution sont bien accomplis, les significations subjectives constituées dans la conscience devraient concorder avec la réalité objective. Le fait que sa pensée de la réalité concorde avec la réalité implique que ladite subjectivité est parvenue à reconstituer adéquatement en elle la vérité en soi objective. Elle est, en ce sens, parvenue, bien qu'indirectement, à connaître la vérité en soi et c'est l'évidence, c'est-à-dire l'expérience de la vérité, qui le lui indique. Ainsi, dans la mesure où tout cela est possible, ce que la phénoménologie entend démontrer, il est effectivement en principe

27. *Prolégomènes*, §51, pp. 190-191.

possible, comme le soutiennent les réalistes, de saisir la Vérité. Tout comme dans le cas du réel, Husserl adhère donc bel et bien, dans le cas de l'idéal, aux trois thèses constitutives du réalisme métaphysique.

4. Objection des partisans d'une lecture idéaliste

Malgré le caractère clairement réaliste des passages cités précédemment, beaucoup d'interprètes de Husserl maintiennent une lecture idéaliste des *RL*. En règle générale, ces lecteurs reconnaissent qu'il y a, dans les passages cités, apparence d'adhésion au réalisme. Mais ils soutiennent que ces passages sont à comprendre dans le cadre du projet phénoménologique de Husserl dans les *RL* et que l'on est forcé d'admettre, lorsqu'on les comprend dans ce cadre, que leur signification profonde ou véritable n'est pas conforme à une lecture réaliste de l'œuvre. On invoque alors invariablement, en faveur de cette stratégie interprétative, la même thèse ou une variante de cette thèse que j'appellerai ici, pour les besoins de l'exposition, la thèse de la primauté de la conscience. Pour les partisans de cette thèse, le projet d'une logique pure est un « projet phénoménologique ». À ce titre, les objets de la connaissance et les significations idéales, bref tout ce qui le fonde, doit faire l'objet d'une élucidation phénoménologique ; il ne s'agit, en fait, que de notions ou réalités constituées dans la conscience. Même s'il n'est alors pas en possession de son concept de réduction ni du concept de constitution post-réduction, il n'en demeure pas moins que, pour Husserl, l'existence et l'être en soi du réel et des significations idéales sont à concevoir comme des corrélats de la conscience. Ce sont donc des objectualités *pour la conscience* et, en ce sens, des « réalités » relatives à la conscience. En fait, l'insistance sur l'objectivité du réel et des significations idéales serait avant tout justifiée par le désir de Husserl de rompre avec le psychologisme. Cela ne voudrait toutefois pas dire que Husserl ait voulu rompre avec toute forme de primauté de la conscience, mais uniquement avec l'idée d'une forme de primauté de la subjectivité empirique. La primauté de la conscience et l'objectualité du réel et des significations idéales ne sont toutefois pas remises en cause, mais seraient réaffirmées dans l'introduction au second livre des *RL*. Cela ne ressortirait toutefois pas aussi clairement en raison du fait que Husserl ne disposait alors pas encore de son concept de subjectivité transcendantale. En ce sens, les *RL* annonçaient, voire commandaient la phénoménologie transcendantale. Telle est, en gros, la position orthodoxe sur la question. Même s'il ne s'agit pas de la seule objection contre une lecture réaliste de cet ouvrage de Husserl, c'est la plus fréquente et la plus tenace.

Cela dit, on peut se demander si la thèse de la primauté de la conscience correspond pour autant effectivement à la position de Husserl dans les *RL*. Husserl était-il véritablement d'avis qu'il faille comprendre l'objectivité de la réalité et de l'idéalité comme des corrélats de la conscience ? Dans les faits, lorsqu'on regarde ce que Husserl dit sur cette question dans les *RL*, on s'aperçoit non seulement qu'il n'a pas soutenu cela, mais, en fait, qu'il a soutenu,

premièrement, une autre position, incompatible avec l'idéalisme, sur la nature du lien entre objectivité et subjectivité fondatrice et, deuxièmement, qu'il a explicitement exclu la thèse de la primauté de la conscience. Ainsi, une étude attentive de ce que Husserl dit au sujet du lien entre logique pure et contribution phénoménologique confirme en fait son adhésion explicite au réalisme et montre qu'il rejetait une conception de ce lien allant dans le sens d'une lecture idéaliste.

Afin de comprendre la position de Husserl sur la question du rapport de l'objectivité à la subjectivité fondatrice dans les *RL*, il faut d'abord attirer l'attention sur un aspect du projet de logique pure dans les *RL* et sur une distinction que Husserl introduit dans les *Prolégomènes* entre différents types de conditions de possibilité, et ce, d'une part, parce qu'il s'agit d'éléments essentiels de ce fameux « cadre » du projet des *RL* auquel on fait appel pour justifier une lecture idéaliste du philosophe fribourgeois mais, d'autre part, parce qu'il s'agit des termes dans lesquels l'enjeu du réalisme ou de l'idéalisme de son projet philosophique se pose.

Le projet de la logique pure dans les *RL* est, en fait, un projet de doctrine de la science. Husserl entend montrer quelles sont les « conditions de possibilité de la science en tant que telle »²⁸. Étant donné que la science a pour but la possession de la vérité et que nous ne pouvons, selon lui, posséder la vérité que dans une certaine forme de théorie déductive, la question des conditions de la possibilité de la science équivaut aux questions des conditions de possibilité de la vérité en tant que telle, ainsi qu'aux conditions de possibilité « d'une unité déductive en tant que telle ». Or, selon Husserl, trois types distincts de conditions de possibilité peuvent ici être invoquées afin d'établir la possibilité de chacune d'elles : les conditions psychologiques, objectives et noétiques. Les premières ont trait à ce qui est requis d'une subjectivité empirique pour que la science soit possible. Les secondes ont trait à ce qui est objectivement requis, d'un point de vue logique ou du point de vue de la théorie et du point de vue ontologique ou du point de vue de l'ontologie du domaine de la théorie, c'est-à-dire du point de vue des contenus de signification et des règles d'inférences implicites à la théorie d'une part, et, d'autre part, du point de vue de la nature de l'être en soi du domaine de référence sur lequel nous avons attiré l'attention à la section précédente. Enfin, les troisièmes ont trait à ce qui est requis de la part d'une subjectivité en général (*Subjektivität überhaupt*). Certes, il ne s'agit pas ici de la subjectivité transcendante des *Ideen*, mais il est clair qu'il ne s'agit pas non plus d'une subjectivité empirique.

Cela étant, Husserl en vient à se poser, dans les *Prolégomènes*, la question cruciale pour le débat autour du réalisme ou de l'idéalisme de son projet philosophique : de quelle nature sont les conditions de possibilité spécifiées dans la logique pure, c'est-à-dire les conditions de possibilité de la vérité et

28. *Prolégomènes*, §65, p. 236.

d'une théorie en tant que telle. Autrement dit, de quelle nature sont les conditions pouvant rendre compte de la possibilité de la science, c'est-à-dire de la possibilité de la théorie décrivant adéquatement la réalité ? Les trois types de conditions qu'il admet constituent ici autant de candidats possibles. S'il opte uniquement pour des conditions psychologiques ou pour des conditions qui sont fondamentalement psychologiques, son projet sera alors condamné à une forme d'idéalisme subjectif ou d'idéalisme psychologique. S'il opte pour les conditions objectives, il se trouve à adopter une position réaliste : la vérité sera possible du fait que les objets du monde extérieur et les significations idéales présentent, objectivement, indépendamment de toute subjectivité, certaines propriétés. Enfin, s'il soutient qu'il s'agit, au moins en partie, de conditions noétiques, tout reposera sur la subjectivité idéale : la possibilité de la vérité dépendra alors de la possibilité, pour une subjectivité idéale, de constituer réalité et théorie vraie de la réalité. Il opterait alors pour le type de position défendue par les partisans de la lecture idéaliste : du point de vue de son projet philosophique, on ne pourrait pas parler de nature pleinement objective et indépendante de la réalité et de l'idéalité, mais uniquement de la réalité et de l'idéalité *pour la conscience*. Or, sur cette question, contrairement à ce que croient les partisans de la thèse de la primauté de la conscience, Husserl a non seulement vu la possibilité théorique de tout ramener à des conditions relatives à la possibilité de la constitution de l'être et de la vérité en soi, mais il a clairement rejeté une position de ce type au profit d'une position réaliste posant comme conditions de possibilité de la vérité ou de la science, les conditions objectives :

D'un côté, il est évident a priori que des sujets pensants en tant que tels doivent, par exemple, être en mesure d'accomplir toutes les espèces d'actes par lesquels se réalise une connaissance théorique. [...] Mais, d'un autre côté, il est aussi évident que des vérités elles-mêmes, et spécialement des lois, des fondements, des principes, *sont ce qu'elles sont, que nous les voyions d'une seule vue ou non*. Or, comme ce n'est pas en tant que nous pouvons les voir d'une seule vue qu'elles sont valables, mais que c'est seulement en tant qu'elles sont valables que nous pouvons les voir d'une seule vue, *nous devons les considérer comme des conditions objectives ou idéales de la possibilité de leur connaissance*²⁹.

Husserl n'aurait pas pu être plus clair : en matière de condition de possibilité de la science, les conditions de possibilité fondamentales, celles qui, ultimement, peuvent rendre compte de la possibilité de la science, ce sont les conditions objectives et non les conditions relatives à la constitution d'une saisie pleine et entière des sciences propres à une conscience idéale. C'est en tant qu'elles sont valables que les significations idéales sont conditions de possibilité de la connaissance théorique, de la Vérité, et c'est objectivement qu'elles le sont et non en vertu de la satisfaction de certaines conditions noétiques de

29. *Prolégomènes*, §65, p. 238.

la possibilité de la connaissance théorique. La position des orthodoxes est donc erronée : Husserl a consciemment soutenu que l'objectivité est indépendante de la subjectivité et, de plus, que c'est elle qui prime sur sa constitution et sur la constitution des contenus objectifs par une conscience idéale.

Loin d'être fortuit, l'attachement de Husserl aux conditions objectives trouve même une justification dans le §65 où il affirme la chose suivante au sujet de ces « conditions idéales de la possibilité d'une connaissance en général » qu'il entend exprimer sous forme de « lois a priori » relativement à la vérité en tant que telle :

Il s'agit manifestement de conditions a priori d'une connaissance qui peuvent être considérées et étudiées indépendamment de toute relation avec le sujet pensant et avec l'idée de la subjectivité en tant que telle. Les lois en question, dans leur teneur en signification, ne contiennent absolument rien d'une telle relation, elles ne parlent pas, serait-ce même d'une manière idéale, de connaître, de juger, raisonner, se représenter, fonder, etc., mais de vérité, concept, proposition, raisonnement, cause et effet, etc.³⁰.

Ainsi, selon Husserl, le fait que les fameuses conditions de possibilité de la science que cherche à spécifier la doctrine de la science ne soient qu'objectives et nullement subjectives, pas même en un sens idéal, s'explique par le fait que les lois relatives à la possibilité de la vérité et les significations idéales qui les constituent ne renvoient à rien de subjectif, à aucun processus cognitif.

Cela dit, les interprètes orthodoxes de Husserl sont souvent amenés à croire que les considérations noétiques sont plus fondamentales que les considérations objectives dans le projet de logique pure en raison d'une lecture erronée de ce que Husserl dit au sujet du rôle et de l'importance des premières dans l'introduction au second volume des *RL*. Dans cette introduction, et ils ont raison de le mentionner, Husserl insiste sur la nécessité des considérations noétiques pour la réalisation de son projet philosophique. Toutefois, contrairement à ce qu'ils croient, Husserl ne soutient pas alors que les considérations noétiques sont nécessaires *pour rendre la vérité possible*, mais, plutôt, pour rendre compte de *la possibilité de la saisie de l'en soi objectif*. Autrement dit, l'objet des considérations phénoménologiques n'est pas de rendre compte de la possibilité et de l'objectivité de l'être en soi et de la vérité en soi, mais uniquement de la possibilité de la connaissance de ces en soi :

comment peut-on rendre compte du fait que « l'en soi » de l'objectivité parvienne à la « représentation », qu'il « parvienne à être saisi » dans la connaissance, et qu'ainsi, à la fin, il redevienne subjectif ; qu'est-ce que cela signifie, que l'objet soit « en soi » et qu'il soit « donné » dans la connaissance ; comment est-ce que

30. *Prolégomènes*, §65, pp. 238-239.

la généralité de l'idéalité peut entrer dans le flux des expériences psychiques réales sous la forme d'un concept ou d'une loi et ainsi devenir possession de l'être-pensant ; que signifie dans les différents cas l'*adæquatio rei ad intellectus*, selon que la saisie cognitive soit la saisie d'un jugement individuel ou général, d'un fait ou d'une loi, etc.³¹.

Ce que les recherches phénoménologiques doivent élucider nous dit ici Husserl, ce n'est pas l'en soi de l'objectivité ou la possibilité de l'en soi de l'objectivité, mais plutôt la possibilité que cet en soi nous soit « donné », la possibilité, pour une subjectivité, de se « représenter » l'objectivité *telle qu'elle est objectivement*, c'est-à-dire sans la subjectiviser. Loin de fonder les en soi dans une forme de constitution subjective idéale, les considérations phénoménologiques les présupposent donc. Le but de l'élucidation, c'est de s'assurer d'avoir une représentation de l'être réel et des significations idéales qui soit qualitativement identique à ces deux sphères de réalité. Mais ces deux sphères objectives de la réalité restent numériquement distinctes et ontologiquement indépendantes de quelque représentation subjective d'elles que ce soit et, par conséquent, nullement secondes par rapport à une conscience et ses processus de constitution de l'objectif.

5. Réalisme ou neutralité métaphysique ?

Face au débat concernant le réalisme ou l'idéalisme des *RL*, certains interprètes ont préféré opter pour une position que je qualifierais de prudente ou de modérée³². Selon eux, Husserl n'est ni véritablement réaliste ni véritablement idéaliste, puisqu'il rejetterait l'une et l'autre de ces deux positions en raison de leur caractère métaphysique. En fait, Husserl adhérerait dans les *RL* à un principe de neutralité métaphysique selon lequel la phénoménologie ne prend pas position sur les questions métaphysiques telles, par exemple, la question de l'objectivité du monde et celle de l'objectivité des significations idéales, parce qu'il s'agirait de questions qui ne peuvent pas être tranchées : on ne peut établir la vérité ou la fausseté d'aucune de ces positions. C'est pourquoi Husserl s'interdirait sur ces questions de prendre position et opérerait plutôt pour la neutralité métaphysique. C'est d'ailleurs un principe qu'il formule clairement dans les *RL* et auquel il dit explicitement adhérer :

La question de l'existence et de la nature du « monde extérieur » est une question métaphysique. En tant qu'élucidation générale de cette essence idéale et du sens valable de la pensée connaissante, la théorie de la connaissance a effectivement trait à la question générale de savoir si et dans quelle mesure un savoir ou une conjecture rationnelle des objets « réels » est possible ; mais elle

31. *RL*, Introduction, p. 8.

32. Je pense ici notamment à Denis Fisette qui a défendu une telle thèse dans un texte à paraître ainsi que dans un certain nombre de conversations ; Zahavi, qui a défendu la thèse de la neutralité à plus d'une reprise, de même qu'à Jocelyn Benoist, qui semble y avoir adhéré au moins dans son ouvrage sur Husserl et la tradition autrichienne. Sur ce sujet, cf. Fisette, à paraître ; Zahavi, 2003, pp. 39-42 et 2001 ; Benoist, 1997.

ne s'intéresse pas à sa version empirique, soit celle de savoir s'il nous est réellement possible à nous, humains, sur la base des données empiriques qui nous sont données, d'acquérir un tel savoir, ou encore s'il nous est possible de réaliser ce savoir³³.

Si ces interprètes ont raison, il semble donc que l'on ne puisse pas dire que Husserl adhère au réalisme dans les *RL*. Il y aurait peut-être apparence d'adhésion au réalisme, un certain nombre de passages qui manifestent une préférence pour le réalisme ou, dans le meilleur des cas, présence du réalisme sous une forme de présupposé non justifié ou inconscient mais, dans les faits, étant donné son adhésion au principe de neutralité, Husserl n'a pas pu soutenir cette option, pas plus qu'il ne s'autorisait à embrasser quelque forme d'idéalisme que ce soit. Toutefois est-ce bien exact ? Qu'en est-il dans le texte ? Quelle est la portée des affirmations en faveur du réalisme dans les *RL* ?

La question ici est difficile à résoudre. D'abord parce que Husserl semble bel et bien s'être donné ce principe de neutralité métaphysique. Mais, par ailleurs, parce qu'il défend explicitement des positions réalistes qu'il pose comme fondements de son projet de doctrine de la science à maintes reprises dans le texte. Mais il y a aussi des passages où il va encore plus loin et où il qualifie ses « positions » réalistes — en l'occurrence ici sur l'idéalité des significations — de « conviction théorique certaine » et de « vérité saisissable immédiatement » :

Si nous insistons ici sur la stricte identité de la signification et que nous la distinguons de ce caractère psychique constant de l'acte de signifier, cela ne tient pas à une préférence subjective pour des distinctions subtiles, mais à notre conviction théorique certaine que c'est seulement de cette manière qu'on peut rendre compte adéquatement d'une situation fondamentale pour la compréhension de la logique. Il ne s'agit pas non plus là d'une simple hypothèse qui ne se justifierait que par ce que peut fournir son explication ; nous nous y référons comme à une vérité immédiatement accessible, nous conformant en cela à l'autorité dernière pour toutes les questions de la connaissance, l'évidence. [...] Enfin, je vois avec évidence que ce que je vise dans la proposition mentionnée (*est un nombre transcendant*), ou bien [lorsque je l'entends]), ce que je conçois comme étant sa signification, est identiquement ce qu'elle est, peu importe que je pense et que j'existe, qu'il y ait ou non en général des personnes qui pensent et des actes de pensées³⁴.

La neutralité métaphysique de Husserl semble donc avoir ses limites, notamment sur les questions d'objectivité du réel et, plus particulièrement, lorsqu'il s'agit de l'objectivité de l'idéal. On est donc, ici, loin de la position de neutralité officiellement affichée ailleurs.

Comment doit-on comprendre ici l'incohérence ? Premièrement, « métaphysique » dans les *RL* et dans le passage cité plus haut a un sens particulier

33. *RL*, Introduction, p. 20.

34. *RL*, I, pp. 99-100.

et péjoratif. Husserl qualifie en effet de métaphysique tout ce qui relève de la spéculation ou tout ce qui constitue une thèse sur l'être qui ne repose sur aucun argument sérieux. Mais cela n'implique pas qu'il rejette *toute* question métaphysique, voire qu'il n'ait aucune contribution à apporter à quelque question de cette nature et qu'il considère toute question métaphysique comme étant une question métaphysique au sens particulier et péjoratif du terme. Ainsi, dans la première *Recherche*, il rejette explicitement l'idée que les significations idéales existent dans un ciel métaphysique des idées sous prétexte qu'il s'agit d'une « hypostase métaphysique absurde », mais il n'en soutient pas moins qu'il y a de telles entités et affirme, tout comme Meinong à la même époque :

Pour qui s'est habitué à n'entendre par être qu'être « réel », par « objets » qu'objets réels, il paraîtra complètement aberrant de parler d'objets généraux et de leur existence ; celui-là par contre ne s'en formalisera pas, qui de prime abord prend ces façons de parler comme des indications de la validité de certains jugements, à savoir de ceux dans lesquels il est jugé sur des nombres, des propositions, des figures géométriques, etc., et qui se demande alors s'il ne faut pas ici comme ailleurs accorder évidemment à ce sur quoi l'on juge, la qualité d'« objet véritablement existant », en tant que corrélat de la validité du jugement. En fait, du point de vue logique, les sept corps réguliers sont sept objets tout comme les sept Sages ; le principe du parallélogramme des forces, *un* objet aussi bien que la ville de Paris³⁵.

La thèse selon laquelle les significations idéales existent dans un lieu précis situé en dehors du monde naturel est une de ces thèses qui, du point de vue de Husserl, ne relève que de la spéculation métaphysique. En revanche, la thèse selon laquelle il y a de telles entités est une thèse qui découle du fait ou est présupposée par le fait que nous avons des jugements vrais au sujet de ces choses et par ce que la doctrine de la science soutient au sujet de la possibilité de ces jugements : même si elles n'existent pas dans un lieu quelconque de la réalité abstraite, ces entités existent bel et bien pour Husserl, tout aussi bien que la ville de Paris.

Deuxièmement, ici l'erreur de certains consiste à penser que si, comme l'affirme Husserl dans le passage cité précédemment, la « théorie de la connaissance », c'est-à-dire *la phénoménologie*, n'a pas de solution à apporter à la question de l'existence et de la nature du monde extérieur, alors Husserl n'a aucune solution à apporter à cette question dans les *RL*. Du fait qu'il s'agit d'une question qui ne peut pas être élucidée par la phénoménologie, il doit s'agir d'une de ces questions métaphysiques spéculatives à laquelle Husserl refuse de répondre, préférant ainsi préserver sa neutralité. Mais il s'agit là d'une lecture erronée du passage cité plus haut qui procède d'une lecture réductrice du projet philosophique de logique pure dans les *RL*. En effet, dans cet

35. *RL*, I, p. 101.

ouvrage, la phénoménologie n'est pas la discipline première. La phénoménologie *n'est que* la théorie de la connaissance. Elle doit établir la possibilité de connaître, pour nous, le monde extérieur et les significations idéales dont les conditions de possibilité objectives ont été établies dans les *Prolégomènes*. À ce titre, ce n'est pas la tâche de la phénoménologie que d'établir s'il y a ou s'il n'y a pas de réalité et de nature du monde extérieur. La phénoménologie, si elle s'en tient à son rôle, ne devrait en fait que montrer comment il est possible, pour une subjectivité, de connaître le monde et les significations idéales telles qu'elles sont, sans les subjectiviser. Mais cela ne change rien au fait que, du point de vue des conditions objectives de possibilité de la logique pure, la réalité objective du monde extérieur et la réalité objective des significations idéales ont été admises. Loin d'être des vérités spéculatives, il s'agit plutôt, comme le dit Husserl dans le passage cité plus haut, d'une « conviction théorique certaine ». Ce sont des vérités qui sont au fondement du projet husserlien de logique pure en tant que doctrine de la science. Elles en constituent les conditions de possibilité.

Ainsi, loin de s'en tenir à une position neutre concernant la question de l'objectivité du réel et de l'idéal, de la vérité et de la possibilité de la connaissance de la vérité, Husserl adopte bel et bien une position réaliste dans son ouvrage sur ces questions. En fait, l'adhésion au réalisme y est toujours présentée comme une conviction au fondement de l'entreprise des *RL* : le projet de doctrine de la science s'appuie sur la vérité des thèses constitutives du réalisme comme autant d'axiomes et de piliers sur la base desquels il échafaude sa théorie tout entière. C'est pour cela d'ailleurs que Husserl ne tente pas de démontrer la véracité du réalisme ni ne cherche à le défendre. Il ne se contente en fait que de stipuler son adhésion aux thèses qui le constituent et d'affirmer, comme c'est le cas dans le passage cité précédemment, qu'il s'agit pour lui d'une sorte de « vérité immédiatement saisie » (*eine unmittelbar fassliche Wahrheit*). Mais c'est aussi pour cela que la question du réalisme est si fondamentale pour la compréhension des *RL* et que l'on ne peut pas, en définitive, comprendre le projet philosophique de Husserl dans cet ouvrage si on n'arrive pas à y déceler le réalisme sur lequel il repose.

Bibliographie

- Ameriks, K., « Husserl's Realism », in *The Philosophical Review*, vol. 86, 1977, pp. 498-519.
- Avé-Lallemant, E., Gladiator, R. et Kuhn, H (éd.), *Die Münchener Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1975.
- Benoist, J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Bernet, R., « Husserl's Transcendental Idealism Revisited », in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 4, 2004, pp. 1-20.
- Brentano, F., *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand : Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Auguste Comte*, Hambourg, Meiner, 1968.

- Chrudzimski, A., « Husserl's Transcendental Idealism », in *Kwartalnik Filozoficzny*, vol. 26, n°. 1, 1998, pp. 35-66.
- Correia, F., *Existential Dependence and cognate Notions*, Munich, Philosophia Verlag, 2005.
- Dummett, M., « Realism », in *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, pp. 230-276.
- Fisette, D., « Phénoménologie et/ou idéalisme ? Réflexions critiques sur l'attribution d'une forme ou d'une autre d'idéalisme à la phénoménologie », à paraître.
- Fisette, D. (éd.), *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Dordrecht, Kluwer, 2003.
- Holmes, R., « Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism ? », in *The Monist*, vol. 59, 1975, pp. 98-114.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, volume I, 7^e éd. (texte de l'édition de 1913), Tübingen, Max Niemeyer, 1993 ; trad. française : *Recherches logiques. Tome premier : Prolégomènes à la logique pure*, 3^e éd., trad. par H. Elie, Paris, PUF, 1990.
- . *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, volume II/1, 7^e éd. (textes de l'édition de 1913), Tübingen, Max Niemeyer, 1993 ; trad. française : *Recherches logiques. Tome 2,1 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance : Recherches I et II*, 2^e éd., trad. par H. Elie, Paris, PUF, 1969.
- Recherches logiques. Tome 2,2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance : Recherches III, IV et V*, 3^e éd., trad. par H. Elie, Paris, PUF, 1993.
- . *Logische Untersuchungen. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, volume II/2, 6^e éd. (texte de l'édition de 1921), Tübingen, Max Niemeyer, 1993 ; trad. française : *Recherches Logiques, Tome 3 : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance : Recherche VI*, 3^e éd., trad. par H. Elie, Paris, PUF, 1993.
- Ingarden, R., « On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism », trad. par A. Hannibalsson, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975.
- Lavigne, J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913 : des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF, 2005.
- Mohanty, J. N., « A Case for Idealism », in *Idealistic Studies*, vol. 24, n° 2, 1994, pp. 163-172.
- Moore, G. E., « La réfutation de l'idéalisme », in *G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985, pp. 65-126.
- Mulligan, K., « Perception », in Smith, B. et Smith, D. W., 1995, pp. 168-238.
- Mulligan, K. (éd.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff, 1985.
- Mulligan, K. et Smith, B., « Pieces of a Theory », in *Parts and moments. Studies in logic and formal ontology*, éd. par Smith, B., München, Philosophia Verlag 1982.
- Philippe, H., « Transcendental Idealism », in Smith, B. & Smith, W., 1995, pp. 239-322.
- Pradelle, D., *L'archéologie du monde : constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2000.

- Schuhmann, K., « Against Idealism : Johannes Daubert vs. Husserl's *Ideas I* », in *Karl Schuhmann. Selected Papers on Phenomenology*, éd. par Cees Leijenhorst et Piet Steenbakkers, Dordrecht, Kluwer, 2004, pp. 35-59.
- . « Johannes Daubert und die *Logischen Untersuchungen* », in Fisette, D. (éd.), 2003, pp. 109-31.
- Simons, P. M., « Meaning and Language », in Smith, B. et Smith, D. W., 1995, pp. 106-137.
- . *Parts. A Study in Ontology*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- Smith, B., *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago et La Salle, Open Court 1995.
- Smith, B., et Smith, D. W. (éd.), *Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, Boston, La Haye et Londres, Martinus Nijhoff, 1982.
- Stumpf, C., *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, trad. et présentation par Denis Fisette, Paris, Vrin, 2006.
- Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Zahavi, D., « À propos de la neutralité métaphysique des *Recherches Logiques* », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 99, n° 4, 2001, pp. 715-736.

Philosophiques

philosophiques

Mario Bunge, *Chasing Reality: Strife over Realism*, Toronto, University of Toronto Press (coll. Toronto Studies in Philosophy), 2006, 342 p.

Davy Mougenot

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000445ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000445ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Mougenot, D. (2008). Compte rendu de [Mario Bunge, *Chasing Reality: Strife over Realism*, Toronto, University of Toronto Press (coll. Toronto Studies in Philosophy), 2006, 342 p.] *Philosophiques*, 35 (2), 609–612.
<https://doi.org/10.7202/000445ar>

Comptes rendus

Mario Bunge, *Chasing Reality: Strife over Realism*, Toronto, University of Toronto Press (coll. Toronto Studies in Philosophy), 2006, 342 p.

Le livre *Chasing Reality* (2007), de Mario Bunge, se présente comme la défense d'un réalisme scientifique qui prend l'envergure d'un véritable système du monde (à peu près tous les sujets imaginables y sont traités) et d'un pamphlet contre ceux qui s'y opposent (tous ceux qui soutiennent une forme d'idéalisme ou de phénoménisme, les anti-réalistes et les socio-constructivistes, essentiellement).

L'expression « système du monde » rappelle l'œuvre du baron d'Holbach, dont Bunge revendique la filiation, et trace une méthodologie philosophique à la fois simple et terriblement ambitieuse. En effet, dans son ouvrage, Bunge *reconstruit* littéralement le monde, de ses éléments les plus « simples » aux éléments les plus complexes : il pose d'abord les bases ontologiques de son système (réalisme matérialiste ou hyloréalisme), expose ensuite l'épistémologie qui s'y rapporte (scientisme : les sciences constituent notre meilleur moyen d'établir des connaissances), nous montre comment son système permet d'affronter efficacement les principaux problèmes intellectuels de divers domaines (évidemment en philosophie, mais la biologie, la médecine, la psychologie et les sciences sociales sont abordées). Finalement, Bunge envisage même une extension du système à la morale (quelques remarques sont également faites dans la sphère politique).

Le livre se divise donc classiquement : les quatre premiers chapitres couvrent l'ontologie et la métaphysique, les cinq suivants l'épistémologie et la philosophie des sciences avec, en guise de conclusion, une ouverture sur le réalisme moral. Notre compte rendu ne sera donc pas structuré de façon plus originale et suivra les thèses essentielles de l'auteur (nous n'aborderons pas, cependant, les thèses morales qui constituent une partie très restreinte du livre).

D'entrée de jeu, disons abruptement que Bunge défend un réalisme matérialiste (émergentiste), qu'il nomme *hyloréalisme*, selon lequel la réalité est constituée de choses matérielles que l'on peut connaître par l'entremise cognitive des sciences, plus particulièrement par la découverte des mécanismes qui sous-tendent les divers phénomènes que nous cherchons à comprendre. Autrement dit, Bunge propose de s'aventurer dans la triade fait-apparence-fiction, les faits constituant ce qui se produit indépendamment de l'esprit, les apparences étant les faits tels qu'ils nous apparaissent (phénomènes) et les fictions étant les constructions mentales chargées de rendre intelligible le monde et les phénomènes.

Afin d'éclaircir ce que Bunge entend par fait et de défendre le réalisme, c'est-à-dire la thèse selon laquelle le monde existe indépendamment de l'esprit, il faut partir de la notion plus fondamentale de « chose » : « L'affirmation selon laquelle le monde est l'ensemble des choses est difficilement contestable » (p. 10). Assurément, les faits (le chat est sur le tapis) impliquent des choses (chat, tapis). Bunge s'oppose à la caractérisation cartésienne de « chose concrète » en tant que *res extensa* (puisque'elle la limite aux choses solides, et les choses solides ne sont qu'une infime partie de notre univers), pour épouser celle de Platon : « Je propose que la mutabilité soit la propriété partagée par toutes les choses concrètes [...] » (p. 10). De plus, et, techniquement, la mutabilité

est la propriété universelle conférée par l'*énergie*. Une chose est donc tout ce qui possède de l'énergie (sous toutes ses formes : mécanique, gravitationnelle, nucléaire, etc.) et est donc muable. Toutefois, cette caractérisation universaliste ne permet pas de différencier une chose d'une chose concrète et, pour cela, nous devons avoir recours aux propriétés saillantes de cette chose particulière ainsi qu'à la nature des changements qu'elles peuvent subir. Les propriétés des choses se divisent en plusieurs couples : 1) essentiel/accidentel ; 2) fondamental/dérivé ; 3) première/seconde ; 4) invariant/relatif. Les changements peuvent être quantitatifs (ils n'affectent pas la nature de la propriété) ou qualitatifs (les changements affectent la nature de la propriété). Le phénomène des changements qualitatifs est philosophiquement (et factuellement) capital, car en lui repose la possibilité d'expliquer matériellement les phénomènes d'émergence qui nous intéressent tant (la vie et l'esprit).

Définir une chose concrète revient à reconnaître qu'elle est un *x* muable (parce qu'énergétique) possédant un certain nombre de propriétés qu'il s'agit de décrire pour lui conférer son identité. Dans l'hyloréalisme, un fait est une chose concrète dans un certain état (fait statique) ou quand elle s'achemine vers un état (fait dynamique). Une autre distinction importante au sujet des faits, reprise de Searle, porte sur les faits « bruts » et « institutionnels » : les premiers sont ceux qui existent naturellement, indépendamment du fait d'avoir été initialement pensés par un esprit humain (les tremblements de terre) alors que les seconds sont artefactuels ou artificiels dans le sens où ils dépendent de l'esprit humain (la monnaie).

Cette rapide excursion dans une ontologie réaliste est logiquement enchaînée avec l'éternelle question philosophique du statut des phénomènes et de notre capacité à connaître au-delà de ceux-ci (« l'hypothétique véritable monde »). Bunge expose donc, dans son deuxième et troisième chapitre, une histoire condensée de la lutte entre phénoménalisme/empirisme/idéalisme et le réalisme (essentiellement, le mécanisme scientifico-philosophique). Bunge distingue les deux camps en affirmant que les phénoménalistes/empiristes/idéalistes tentent de comprendre le monde des apparences à l'aide des qualités secondes (de ce que nous apprend les sens ou l'esprit) ; alors que les mécanistes/réalistes tentent de comprendre le monde et les apparences à l'aide des qualités premières et secondes (Locke reçoit cependant l'attention qu'il mérite, étant un réaliste tout en disqualifiant la possibilité de connaître de façon universelle et certaine au-delà de nos sens). L'époque moderne est décrite comme un affrontement entre ces deux courants, Berkeley et Hume représentant la « contre-révolution » du mécanisme de Galilée, Descartes, Harvey et Boyle. Bunge ne se contente pas de défendre le réalisme « mécaniste » mais critique sévèrement tout anti-réalisme : « Le programme phénoméniste chargé de rendre compte de la constance des successions d'une façon purement descriptive, sans rechercher les 'mécanismes' de ces changements, est en fait caractéristique d'un état de développement culturel relativement pauvre plutôt qu'un état d'avancement proprement 'positif' de l'humanité¹ » (p. 49).

1. Un autre passage donne une idée de l'aspect pamphlétaire du livre de Bunge — qui n'est pas sans rappeler l'esprit dix-huitiémiste : « L'antiréalisme est déconnecté d'avec la science et la technologie, motivées par l'exploration et la transformation de la réalité. L'antiréalisme n'est pas seulement une erreur ; il est complètement destructif par ce qu'il proclame être un vide total : ontologique, épistémologique, sémantique, méthodologique, axiologique, éthique et pratique. Un nihilisme ou un négativisme aussi intégral, faisant écho au bouddhisme, décourage non seulement l'évaluation objective et l'action rationnelle, mais aussi l'exploration du monde. C'est au mieux un divertissement académique » (p. 87).

Bunge développe son épistémologie à partir de ce qu'il estime être la pratique scientifique, soit la découverte de mécanismes. Un mécanisme est un processus (une séquence d'état) dans un système concret, qu'il soit social ou naturel (p. 124). La notion de système descend en droite ligne du matérialisme systémique du baron d'Holbach selon lequel, en plus d'être matériel, le monde constitue un ensemble de systèmes diversément reliés. On caractérise habituellement le « système » comme un objet complexe dont les parties ou les composants sont liés entre eux par certains genres de liens (logique ou matériel) (p. 126). La conceptualisation, ou modélisation des systèmes se fait typiquement en précisant : 1) l'ensemble des parties qui le compose ; 2) l'ensemble des facteurs environnementaux qui affectent le système ; 3) la structure ou les types de liens qui unissent les parties du système ; et finalement, 4) les mécanismes (processus) qui font que le système se comporte de façon spécifique.

L'auteur affirme que cette approche systémique est celle utilisée par les scientifiques de toutes obédiences, tant en sciences naturelles qu'en sciences humaines. Ainsi entendue, l'approche systémique n'est pas une théorie particulière en philosophie des sciences mais plutôt une perspective ou une stratégie (ou encore, une heuristique) permettant de créer des projets de recherche devant mener à la compréhension du système étudié (p. 129). Pour l'épistémologie systémique, le mécanisme essentiel est une notion centrale ; expliquer revient donc principalement à fournir un mécanisme essentiel. Plus précisément, les chercheurs sont, majoritairement, intéressés à comprendre une certaine fonction d'un système (la référentialité permise par le langage, l'oxygénation par le système cardiovasculaire, la distribution des richesses par le système économique, etc.). Dans ce cadre, fournir un mécanisme éclairant la fonction spécifique d'un système, c'est pourvoir un mécanisme essentiel. Par exemple, la capacité d'enregistrer des données est la fonction spécifique du système mnémonique du cerveau, le comprendre se fait par l'intermédiaire d'un mécanisme essentiel, en l'occurrence le mécanisme de potentiation à long terme.

Une dernière remarque concernant le mécanisme de Bunge : celui-ci souligne, à l'instar des autres mécanistes contemporains, que la possibilité même de décrire des régularités, à l'aide de lois, est permise par l'existence de ces mécanismes. Donc, les explications subsomptives (particulièrement le modèle D-N) sont des explications dérivées ou secondes par rapport aux explications mécanistes (et systémistes). Cette conséquence épistémologique montre bien l'engagement ontologique du réalisme ; le monde est composé d'objets qui forment des systèmes, expliquer ne consiste donc pas à simplement formaliser des régularités mais plutôt à rendre compte de l'existence même de ces régularités (en montrant quelles sont leurs fonctions et comment les mécanismes génèrent ces fonctions).

Pour tout projet réellement ambitieux, il est difficile de ne pas osciller entre l'admiration et la condamnation pour démesure. D'abord, le livre de Bunge attaque à peu près tous les sujets et d'innombrables auteurs — à peu près tous s'étant fourvoyés. Ensuite, rares sont les discussions engagées avec les auteurs contemporains qui partagent globalement les vues de l'auteur, et il s'en trouve un bon nombre (les « mécanistes » constituent un courant inévitable en philosophie des sciences). L'impression laissée est celle d'un système du monde nouvelle version qui fait figure de proue dans un univers philosophique peuplé d'idéalistes et de constructivistes, où le seul espoir est de suivre l'auteur dans son retour aux sciences telles qu'elles se conçoivent et se pratiquent. Par exemple, on ne retrouve rien en ce qui concerne le débat épistémologique évoluant autour de la définition même de la connaissance

(naturalisme et normativisme) ni aucune mention des différentes versions du mécanisme qui ont été développées depuis les vingt dernières années. En outre, pour ce qui est de l'ontologie des propriétés, on ne retrouvera aucun parallèle concernant les dispositions (propriétés = dispositions ?) et la façon dont nous pouvons les connaître.

Bref, *Chasing Reality* (2007) est un orphelin : 1) l'argumentation de Bunge dérape souvent, face aux sympathisants idéalistes et constructivistes, en accusations vindicatives (note 1) et ne constitue donc pas un dialogue « à tête reposée » chargé de faire avancer le débat ; 2) ceux qui sont globalement matérialistes et mécanistes (systémistes ou non) ne trouveront rien de neuf dans cet ouvrage. En plus d'être essentiellement constitué des mêmes éléments que les livres précédents, surtout *Emergence and Convergence* (2003), *Chasing Reality* nous donne l'impression que Bunge a résolu, en principe, toutes les grandes questions philosophiques et qu'il nous laisse, au menu des tâches philosophiques futures, un vague mandat de philosophie « pratique » (morale et politique) (p. 281).

DAVY MOUGENOT
UQAM

Volker Peckhaus (Hrsg.) *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2005, 352 pages.

Oskar Becker (1889-1957) a été mathématicien avant de devenir un philosophe influencé, d'abord par Husserl, et ensuite par Heidegger (au grand dam de Husserl). Ses deux ouvrages principaux sont *Mathematische Existenz* (1927) et *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung* (1954), où il s'inspire de Schelling et de la philosophie de l'existence de Heidegger pour tenter de justifier l'existence d'ordinaux transfinis dans la théorie axiomatique des ensembles. Il a aussi contribué à l'histoire des mathématiques et à la logique modale, entre autres : ce qui a été appelé le *postulat de Becker* stipule que le statut des modalités est toujours régi par la nécessité, par exemple si A est possible, A est nécessairement possible. Ses prises de position politiques lui ont valu la désaffection du milieu intellectuel après la dernière guerre mondiale.

Le présent ouvrage, qui fait suite à une première parution consacrée aux rapports entre la philosophie et les sciences chez Oskar Becker (*Die Philosophie und die Wissenschaften*, 2002), est un recueil de quinze travaux publié sous la direction du réputé philosophe et historien de la logique, Volker Peckhaus. Peckhaus y va de deux contributions critiques dans ce volume, l'une consacrée à l'interprétation beckerienne de la notion formaliste d'existence chez Hilbert, et l'autre au rapport entre Becker et son collègue de Freiburg, le mathématicien Ernst Zermelo.

Peckhaus critique Becker à juste titre pour ne pas avoir pris la juste mesure du concept d'existence dans la métamathématique de Hilbert, une méprise philosophique qui est sans doute due à son parti pris réaliste. Pour appuyer sa thèse de la neutralité ontologique du concept d'existence chez Hilbert, Peckhaus cite la correspondance de Cantor et Hilbert, en 1897, sur l'existence de la totalité des alephs ou des cardinaux transfinis (taw ($\aleph$ ou encore la totalité des omégas ou ordinaux transfinis (notée Ω)). Cantor est conscient qu'il ne s'agit pas là d'un ensemble complété ou bien défini.

Volker Peckhaus (Hrsg.) *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2005, 352 pages

Yvon Gauthier

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000446ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000446ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (2008). Compte rendu de [Volker Peckhaus (Hrsg.) *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2005, 352 pages]. *Philosophiques*, 35 (2), 612–613. <https://doi.org/10.7202/000446ar>

(naturalisme et normativisme) ni aucune mention des différentes versions du mécanisme qui ont été développées depuis les vingt dernières années. En outre, pour ce qui est de l'ontologie des propriétés, on ne retrouvera aucun parallèle concernant les dispositions (propriétés = dispositions ?) et la façon dont nous pouvons les connaître.

Bref, *Chasing Reality* (2007) est un orphelin : 1) l'argumentation de Bunge dérape souvent, face aux sympathisants idéalistes et constructivistes, en accusations vindicatives (note 1) et ne constitue donc pas un dialogue « à tête reposée » chargé de faire avancer le débat ; 2) ceux qui sont globalement matérialistes et mécanistes (systémistes ou non) ne trouveront rien de neuf dans cet ouvrage. En plus d'être essentiellement constitué des mêmes éléments que les livres précédents, surtout *Emergence and Convergence* (2003), *Chasing Reality* nous donne l'impression que Bunge a résolu, en principe, toutes les grandes questions philosophiques et qu'il nous laisse, au menu des tâches philosophiques futures, un vague mandat de philosophie « pratique » (morale et politique) (p. 281).

DAVY MOUGENOT
UQAM

Volker Peckhaus (Hrsg.) *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2005, 352 pages.

Oskar Becker (1889-1957) a été mathématicien avant de devenir un philosophe influencé, d'abord par Husserl, et ensuite par Heidegger (au grand dam de Husserl). Ses deux ouvrages principaux sont *Mathematische Existenz* (1927) et *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung* (1954), où il s'inspire de Schelling et de la philosophie de l'existence de Heidegger pour tenter de justifier l'existence d'ordinaux transfinis dans la théorie axiomatique des ensembles. Il a aussi contribué à l'histoire des mathématiques et à la logique modale, entre autres : ce qui a été appelé le *postulat de Becker* stipule que le statut des modalités est toujours régi par la nécessité, par exemple si A est possible, A est nécessairement possible. Ses prises de position politiques lui ont valu la désaffection du milieu intellectuel après la dernière guerre mondiale.

Le présent ouvrage, qui fait suite à une première parution consacrée aux rapports entre la philosophie et les sciences chez Oskar Becker (*Die Philosophie und die Wissenschaften*, 2002), est un recueil de quinze travaux publié sous la direction du réputé philosophe et historien de la logique, Volker Peckhaus. Peckhaus y va de deux contributions critiques dans ce volume, l'une consacrée à l'interprétation beckerienne de la notion formaliste d'existence chez Hilbert, et l'autre au rapport entre Becker et son collègue de Freiburg, le mathématicien Ernst Zermelo.

Peckhaus critique Becker à juste titre pour ne pas avoir pris la juste mesure du concept d'existence dans la métamathématique de Hilbert, une méprise philosophique qui est sans doute due à son parti pris réaliste. Pour appuyer sa thèse de la neutralité ontologique du concept d'existence chez Hilbert, Peckhaus cite la correspondance de Cantor et Hilbert, en 1897, sur l'existence de la totalité des alephs ou des cardinaux transfinis (taw ($\aleph$ ou encore la totalité des omégas ou ordinaux transfinis (notée Ω)). Cantor est conscient qu'il ne s'agit pas là d'un ensemble complété ou bien défini.

Peckhaus nous dit que Cantor n'évoque pas le caractère antinomique de ces notions, mais Cantor décrète pourtant qu'il s'agit de pluralités absolument inconsistantes « *absolut inkonsistente Vielheiten* » (G. Cantor, *Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, E. Zermelo (dir.), Hildesheim, Georg Olms, 1966, p. 443). Même Russell, chasseur d'antinomies s'il en fut — peut-être à cause de son apprentissage hégélien — a dû reconnaître que Cantor l'avait précédé pour celle-là. L'auteur a sans doute voulu souligner le fait que Cantor n'avait pas une formulation logique du problème. C'est aussi l'essentiel de la critique qu'il adresse à Becker, qui a méconnu le sens formaliste de la notion d'existence dans sa version hilbertienne. Quant à Zermelo, il semble que Becker ait vu plus juste et que la construction cumulative des rangs ordinaux dans la hiérarchie transfinie des ensembles lui soit apparue quelque peu mystique et que sa consistance ou non contradiction ne soit plus qu'une question de goût ou une affaire de vision du monde (*Weltanschauungsangelegenheit*), selon une lettre de Becker à Zermelo du 31 décembre 1930 rapportée par Peckhaus (pp. 291-294).

Les autres contributions de l'ouvrage portent la marque des historiens, et la correspondance de Becker avec Heyting (M. van Atten), Hermann Weyl (P. Mancosu et T. Ryckman) ou Dietrich Mahnke (P. Mancosu) y est largement évoquée. Van Atten contribue aussi à un essai sur la réception phénoménologique (en particulier chez Becker) de la théorie brouwerienne des suites de choix. Des textes de E. Knobloch et de C. Thiel traitent de questions de mathématiques grecques dans le sillage des travaux de Becker en histoire des mathématiques. D'autres, A. Gigliano et H. Poser, sont plus résolument philosophiques et s'intéressent à la philosophie de l'existence ou à l'ontologie de Becker. Un article intéressant de J. Emrich note l'usage de la notion husserlienne d'horizon. Mais alors que l'horizon ouvert (*der offene Horizont*) permet à Becker de justifier l'existence des ensembles transfinis, ce que j'ai appelé ailleurs l'horizon constructif n'autorise que l'infini potentiel des suites infiniment processives ou $<$ effinies $>$ de l'intuitionnisme brouwerien (voir mes *Fondements des mathématiques*, Montréal, PUM, 1976, p. 106). Les deux contributions finales sur un fondement protothéorique inspiré par Becker et Lorenzen de la théorie des ensembles classique (P. Stekeler-Weithofer) et sur la triade Becker-Gentzen-Lorenzen (M. Wille) sont plus spéculatives et reposent sur des hypothèses philosophiques ou des bases historiques fragiles.

Au total, ce n'est pas toute la production scientifique de Becker qui est prise en compte dans cet excellent recueil. Les travaux de logique modale ne sont pas discutés dans le contexte de la philosophie des mathématiques, et les contributions revêtent rarement un caractère critique — à part les contributions de l'éditeur du recueil, comme je l'ai noté plus haut. On ne sait trop si la publication des actes de colloques, organisés par Anne-Marie Gethmann-Siebert et qui ont donné naissance à cet ouvrage, a pour mission de réhabiliter la figure controversée de Becker, mais il est certain que celui-ci a produit une œuvre philosophique assez importante pour qu'on ne puisse la sous-traire à l'attention des historiens et à la vigilance critique.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

Philosophiques

philosophiques

Richard Tieszen, *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 357 pages

Yvon Gauthier

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000447ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000447ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (2008). Compte rendu de [Richard Tieszen, *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 357 pages]. *Philosophiques*, 35 (2), 614–615.
<https://doi.org/10.7202/000447ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2009

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Richard Tieszen, *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 357 pages.

Cet ouvrage est une collection de quinze essais qui portent sur des thèmes ayant des liens plutôt lâches avec la phénoménologie husserlienne. La troisième partie de l'ouvrage, qui traite du « remplissage » (*Erfüllung*) des intentions au sens de Husserl, est en continuité avec l'ouvrage antérieur de l'auteur de *Mathematical Intuition. Phenomenology and Mathematical Experience* (Kluwer, 1989). On ne trouvera pas ici une étude détaillée des analyses husserliennes, ni une critique fondationnelle de l'intuition mathématique, mais plutôt une série de commentaires plus ou moins disparates sur des auteurs aussi divers que Gödel, Quine, Penelope Maddy, Dummett, Heyting, Weyl, Penrose, Poincaré, Frege, et bien sûr Husserl.

L'auteur consacre la deuxième partie de son ouvrage à Gödel, à la phénoménologie et à la philosophie des mathématiques (chapitres 4-8). On sait que Gödel, après ses travaux de logique, s'est rapproché de la philosophie et en particulier de la phénoménologie husserlienne qu'il voyait comme une entreprise systématique de clarification des concepts, un peu dans le sens de Kant qui pensait que les mathématiques construisaient des concepts que la philosophie devait analyser. Mais ce rapprochement avec Husserl, bien documenté dans l'ouvrage de Hao Wang *From Mathematics to Philosophy* (Humanities Press, 1974), est demeuré superficiel. Ce que cherchait Gödel chez Husserl, c'est une justification philosophique de son platonisme mathématique qui supposait que l'intuition mathématique était une sorte de perception d'ordre supérieur comparable à la perception des objets sensibles mais relevant du monde des essences. Les idées de Gödel sur la question n'ont pas débouché sur une analyse systématique, et Tieszen se contente de ce modeste constat.

On n'en apprendra guère plus sur l'intuition mathématique qui, aux yeux de l'auteur, est essentiellement le remplissage d'une intention, comme le sont d'ailleurs les constructions et les preuves en mathématiques. L'accent, ici, est mis sur la notion d'intentionnalité, centrale chez Husserl, mais l'auteur n'en fournit pas une description qui aille au-delà du rappel historique. Ce qu'il nous dit des variations eidétiques — « *free variations in imagination* » — (p. 334) ne nous renseigne pas non plus sur le rôle capital que joue la méthode dans la théorie husserlienne de la *Wesensschau* (vision des essences) ou de la réduction eidétique — de façon assez énigmatique, l'auteur rapproche la méthode des variations eidétiques de la rigueur informelle promue au rang d'analyse conceptuelle par Georg Kreisel. Husserl, qui a d'abord été mathématicien, a fait son apprentissage mathématique en travaillant sur le calcul des variations où l'on cherche des conditions à la limite (*extrema*) pour certaines fonctions portant sur des phénomènes physiques. Cela n'a pas été sans conséquence pour les travaux philosophiques ultérieurs de Husserl, ce que l'auteur néglige de souligner. De même, la théorie des multiplicités (*Mannigfaltigkeitslehre*) de Husserl évoquée par l'auteur ne saurait se comprendre sans l'apport de Cantor — qui a appelé sa première théorie des ensembles théorie des multiplicités — et de Kronecker, qui a été le professeur de Husserl à Berlin et dont il approuve l'arithmétique générale (*allgemeine Arithmetik*).

On l'aura compris, ce n'est pas en phénoménologie que les analyses de l'auteur sont le plus pertinentes; ce n'est pas en logique non plus, les questions techniques des fondements n'étant abordées qu'au passage. On notera cependant que Tieszen affiche une sympathie non voilée pour l'intuitionnisme mathématique, et s'il a dû renoncer

à faire de Gödel un husserlien radical, il ne manque pas de citer le logicien contemporain Per Martin-Löf et sa théorie des jugements logiques au compte des influences de la phénoménologie. Un mathématicien d'envergure comme Hermann Weyl a aussi été fortement marqué par la phénoménologie husserlienne, et l'auteur lui consacre un de ses essais (chapitre 12). Il faut souligner aussi les critiques pertinentes que l'auteur adresse au réalisme platonicien de Penelope Maddy (chapitre 9), laquelle incite à croire aux axiomes de la théorie des ensembles ou au naturalisme de Quine pour qui les mathématiques devraient être une science naturelle. Les critiques adressées au formalisme de Hilbert ou à l'empirisme logique de Carnap n'ont pas la même pertinence, simplement parce que l'auteur ne s'attaque pas dans ces deux derniers cas à la formulation technique et aux problèmes précis qui y sont soulevés.

Il y a certainement une connivence entre l'intuitionnisme mathématique de Brouwer et la phénoménologie transcendante. On n'a qu'à penser à la théorie du sujet (mathématicien) créateur développée par Brouwer dans les années 40 — qui n'est pas évoquée par l'auteur — pour l'apparenter à l'égologie transcendante, mais si on a reproché à Brouwer son solipsisme, il faut rappeler que Husserl a soutenu que « la subjectivité transcendante, c'est l'intersubjectivité transcendante ». Heyting, l'élève de Brouwer et l'un des initiateurs de la logique intuitionniste, est plus près de la phénoménologie que son maître, et Tieszen rend un juste compte de cette proximité intellectuelle (chapitre 11). C'est que les liens qui unissent l'intuitionnisme mathématique et la phénoménologie sont essentiellement philosophiques et relèvent de l'épistémologie ou encore de la métaphysique. Mais lorsqu'il s'agit d'analyser la notion de preuve (chapitre 13), on s'en tient à la thèse banale de preuve en tant qu'intention mathématique remplissable (*fulfillable*) ou attente réalisable, comme l'avait écrit Tieszen dans son ouvrage de 1989, *Mathematical Intuition*. S'il faut reconnaître que la preuve au sens mathématique ou logique doit avoir une part d'évidence intuitive (*Anschaulichkeit*), Hilbert, que l'auteur ne cite pas ici, a davantage insisté sur son caractère circonscriptible (*Übersehbarkeit*), « *surveyable* » en anglais. On pourrait introduire ici la notion husserlienne d'horizon et parler de l'horizon constructif des preuves. Dans la métamathématique ou théorie des démonstrations hilbertienne, il fallait introduire des éléments idéaux en logique et en mathématiques pour conserver les lois de la logique aristotélicienne, qui ne faisait pas la distinction entre le fini et l'infini. Pour l'intuitionnisme logicomathématique, une preuve est une construction mentale, et pour le constructivisme kroneckerien, une preuve est un procès qui doit s'opérer en un nombre fini d'étapes. C'est aussi le sens du finitisme hilbertien, et on voit mal à la fin comment le transfinitisme gödelien des essences idéales serait compatible avec une phénoménologie de l'activé concrète du mathématicien ou du logicien qui contraste encore avec l'optimisme béat d'un auteur concluant sur une note œcuménique où sont convoqués toutes les philosophies des mathématiques autour de la philosophie transcendante de l'arithmétique (p. 335). Malgré les mérites de cet exposé pédagogique et ce style clair, on eût sans doute préféré une évaluation plus critique de la phénoménologie husserlienne dans ses rapports avec la logique et la philosophie des mathématiques.

William M. Ramsey, *Representation Reconsidered*, Cambridge (GB)/New York, Cambridge University Press, 2007, 268 pages

Pierre Steiner

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000448ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000448ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Steiner, P. (2008). Compte rendu de [William M. Ramsey, *Representation Reconsidered*, Cambridge (GB)/New York, Cambridge University Press, 2007, 268 pages]. *Philosophiques*, 35 (2), 616–620. <https://doi.org/10.7202/000448ar>

William M. Ramsey, *Representation Reconsidered*, Cambridge (GB)/New York, Cambridge University Press, 2007, 268 pages.

L'ouvrage de William Ramsey arrive de manière opportune dans une littérature philosophique contemporaine déjà abondante portant sur le concept de représentation mentale. Là où la majorité des philosophes de l'esprit s'efforcent de proposer une définition de la représentation mentale à partir d'une théorie du contenu (ou des types de contenu) mental, Ramsey questionne d'une manière originale et assez radicale le bien-fondé de l'appel généralisé que font les sciences cognitives à cette notion pour définir et expliquer la nature de la cognition. Synthétiquement, l'économie de l'argumentation que l'auteur développe dans l'ouvrage peut se résumer de la manière suivante :

- A. *Constat descriptif*. De nombreux modèles de la cognition, classique (théorie computo-représentationnelle de la pensée) et récents (réseaux de neurones, neurosciences computationnelles, etc.) postulent l'existence de représentations mentales assimilables, à chaque fois, à un type particulier d'états physiques (symboles, ensembles de sous-symboles, mécanismes neuronaux de détection/indication, architectures fonctionnelles, et autres).
- B. *Thèse de l'ouvrage*. Dans les modèles représentationnels non classiques de la cognition, les structures et les états qui sont les rouages explicatifs du comportement cognitif usurpent le titre de représentation mentale : leur rôle fonctionnel et explicatif n'est pas celui que nous attribuons d'ordinaire aux représentations. Leur rôle dans l'explication relève de leurs propriétés de médiation causale, d'indication, ou de leurs propriétés dispositionnelles. Il est inutile et fourvoyant de faire de ce rôle un rôle représentationnel, et donc de considérer que ces modèles de la cognition sont des modèles *représentationnels*.
- C. *Possibilité*. Un modèle non classique de la cognition *pourrait* s'avérer être un meilleur modèle que celui posé par la théorie computo-représentationnelle de la cognition, qui a jusqu'à présent dominé les sciences cognitives. Ce modèle ne se différencierait pas seulement de la théorie computo-représentationnelle par le type d'architecture de la cognition qu'il proposerait, mais aussi par son abandon de la notion de représentation mentale. Cela rendrait impossible tout rapprochement ou rapport d'inclusion entre ce modèle et la théorie computo-représentationnelle de la pensée.
- D. *Constat prospectif*, à partir de B et de C. Les sciences cognitives pourraient rentrer de manière imminente dans une ère non représentationnelle. Nous sommes cependant incapables d'apercevoir les prémisses de ce changement paradigmatique, en raison de notre propension à toujours vouloir voir, de manière non justifiée de la représentation mentale là où il n'y en a pas. S'il devait avoir lieu, ce changement paradigmatique en sciences cognitives *pourrait* avoir des conséquences bouleversantes pour la psychologie populaire (p. 222) et « cataclysmiques » sur la conception que nous avons de nous-mêmes comme agents intentionnels (p. xvi).

Le propos de l'auteur est spécifiquement consacré à la démonstration de (B). Il ne se prononce pas sur le caractère nécessaire — explicativement et/ou ontologiquement — de la notion de représentation mentale en sciences cognitives ; il ne prend pas non plus parti pour une théorie particulière de la cognition (bien que l'on puisse entrevoir sa préférence pour un modèle connexionniste).

La thèse principale de l'auteur développée dans l'ouvrage B prend la forme d'une réponse à une question qui, selon lui, doit être posée à toute théorie représentationnelle de la cognition. Cette question peut se résumer de la manière suivante ; elle relève de ce que l'auteur nomme *job description challenge* : Dans une théorie représentationnelle donnée, en quoi le rôle fonctionnel et explicatif des entités appelées *représentations mentales* est-il réellement et irréductiblement un rôle *représentationnel* ? Dit autrement, en vertu de quoi la référence à des processus/états/structures *représentationnels* peut-elle nous offrir un gain explicatif *non trivial* dans l'analyse du comportement d'un système cognitif, gain que nous ne pourrions pas obtenir en faisant seulement référence à des états ne fonctionnant pas comme des représentations ?

Pour Ramsey — qui se réclame avant tout d'une posture de philosophe des sciences cognitives (p. 5) —, ce n'est pas la présence d'un contenu qui peut *faire* d'un état physique une représentation et donc répondre à cette question (tout, dans l'absolu, *peut* en effet être interprété de manière représentationnelle), mais bien le rôle fonctionnel de certains états physiques dans le système (encore que, là aussi, il ne soit jamais *nécessaire*, pour l'auteur, de traiter un système comme étant un système représentationnel). Il ne s'agit pas de s'intéresser à la portée et aux limites du pouvoir explicatif de la notion de représentation mentale ; la question vise plutôt à déterminer ce qui peut spécifiquement constituer le rôle causal (et le pouvoir explicatif) d'une entité *en tant que* représentation mentale dans un système cognitif (et dans une théorie).

Ce qu'est un authentique rôle représentationnel est défini, pour l'auteur, par notre compréhension ordinaire et intuitive de ce que c'est que de fonctionner comme une représentation. Cette compréhension ordinaire a pour objet premier les représentations externes (cartes, graphes, phrases, signaux indicateurs, etc.), qui sont toujours des entités *référentielles* (dotées d'intentionnalité) *pour un usager* (voire un *interprète*), en ayant un rôle au sein d'un système. Pour expliciter cette compréhension intuitive, l'auteur se réfère également à la tripartition peircienne entre icônes, indices, et symboles (p. 20).

À l'exception du dernier chapitre, le reste de l'ouvrage est consacré à l'examen des réponses que différents modèles de la cognition apportent implicitement ou pourraient apporter à la question posée par le *job description challenge*.

Les chapitres 2 et 3 présentent ainsi les réponses de la théorie computationnelle classique. La réponse standard de cette théorie à la question du *job description challenge* peut se trouver de manière exemplaire chez Fodor : elle consiste à soutenir que les unités computationnelles sont des représentations mentales parce qu'elles sont des structures symboliques (présentant une double face, sémantique et syntaxique) qui réalisent le contenu de nos attitudes propositionnelles. L'auteur rappelle alors les critiques, dirimantes à ses yeux, adressées par John Searle et Stephen Stich à cette réponse : en quoi des symboles computationnels formellement manipulés pourraient-ils jouer le rôle de *représentations* dans un système ?

Pour Ramsey, les symboles de la théorie computationnelle classique ont pourtant un rôle authentiquement représentationnel, et de deux manières distinctes,

présentées dans le chapitre 3 (la même unité computationnelle peut cependant exemplifier ces deux rôles en même temps) :

- i) La représentation comme entrée et comme sortie d'un (sous-)système : dans la théorie computo-représentationnelle, les entrées et les sorties du système doivent nécessairement être vues comme des symboles qui représentent des valeurs pour que l'on considère que le système (ou le sous-système) en question accomplit une tâche *cognitive* (traitement d'information). Les objets de calcul du système (entrées et sorties, par exemple) tiennent en fait lieu de propriétés du domaine dans lequel s'inscrit le problème devant être résolu par le système — c'est d'ailleurs pour cela qu'ils sont mécaniquement nécessaires pour les opérations du système (p. 74). Cette position, pour l'auteur, n'est pas seulement heuristique : ce n'est pas *nous* qui décidons de voir les unités computationnelles comme des symboles. Ce sont les mécanismes de réalisation et la tâche cognitive en question qui font des unités computationnelles des représentations. Il y a en fait une dépendance mutuelle entre le fait que quelque chose, dans un système, ait la fonction d'être une représentation et le fait qu'un système ait la fonction d'accomplir de manière computationnelle une tâche cognitive.
- ii) La représentation comme représentation structurelle ou comme élément d'une simulation : pour qu'une unité computationnelle (symbolique) ait un rôle représentationnel, il suffit qu'elle soit un élément d'un modèle ou d'une simulation d'un domaine-cible, modèle ou simulation effectuée par le système. Seul le modèle entretient des relations d'isomorphisme avec l'environnement ; les symboles manipulés implémentent collectivement ce modèle ; chaque unité symbolique, en tant qu'élément du modèle, représente alors un aspect du domaine modélisé par le système. Ici aussi, il y a une dépendance mutuelle entre les éléments symboliques qui composent le modèle (et qui deviennent alors des représentations) et le fait que le système construise un modèle d'un domaine-cible à partir de ces éléments.

L'auteur s'efforce alors montrer pourquoi ces deux types de représentations sont plus que de simples constructions théoriques, et en quoi leurs occurrences présentent un contenu déterminé. Il répond notamment à une critique classique portant sur la faiblesse de l'isomorphisme pour constituer de la représentation (la ressemblance structurelle pouvant se retrouver partout dans le monde), en insistant sur l'importance de l'indexicalité et du caractère proximal de la relation causale entre le modèle et le domaine-cible pour déterminer le contenu du modèle.

Ramsey souhaite ainsi montrer que la théorie computo-représentationnelle est en mesure d'apporter une réponse cohérente à la question du *job description challenge*. Les états qu'elle pose pour analyser et expliquer le fonctionnement d'un système cognitif font réellement un travail de représentation, *intuitivement acceptable*. Ce n'est pas le cas d'autres théories et modèles de la cognition, que l'auteur examine dans les chapitres suivants.

Dans le chapitre 4, l'auteur soutient que les structures et états cérébraux qui sont considérés comme représentationnels dans les modèles d'inspiration connexionniste et/ou neuroscientifique ne possèdent en fait pas de réel rôle représentationnel dans le système où ils sont effectifs. L'auteur critique en particulier l'idée que des structures

ou états cérébraux ayant un rôle de détection, d'indication ou de réponse fiable vis-à-vis de structures ou événements physiques distaux fonctionneraient *de ce fait* comme des représentations de ces derniers, et ce, même si ces événements cérébraux médiatisent les relations entre l'organisme et ces structures physiques distales (p. 142). Si le rôle fonctionnel de ces états était (considéré comme) représentationnel, on rencontrerait ce que l'auteur appelle le problème du pan-représentationnalisme : la représentation serait présente partout dans le monde, par exemple dans tout type d'indice naturel ou de dispositif fiable de détection. Or bon nombre de dispositifs physiques naturels (plantes carnivores, bactéries), artificiels (thermostats, détecteurs de présence, etc.) ou physiologiques (système immunitaire) accomplissent ce rôle de détection ou de réponse sélective sans que nous considérions intuitivement leurs états comme des états représentationnels.

En rencontrant cette objection, le lecteur pourra immédiatement penser, en guise de réponse, au travail de Fred Dretske, qui ne réduit pas la représentation à l'indication ou à la détection, mais tente de l'en dériver. Ramsey consacre justement une bonne partie de ce chapitre à discuter finement la théorie représentationnelle de Dretske, en tentant de montrer que cette théorie n'est pas en mesure de répondre de manière non circulaire au *job description problem*.

L'auteur adopte la même stratégie critique dans le chapitre 5, afin de démontrer l'absence de rôle représentationnel dans d'autres types de dispositifs et structures que certains voient comme représentationnels. Il s'agit des architectures fonctionnelles des systèmes computationnels, mais aussi des connexions et des poids synaptiques dans les réseaux de neurones. Ces dispositifs sont supposés représenter implicitement ou tacitement un ensemble d'informations (connaissances, règles, contraintes, procédures), en raison de leurs propriétés dispositionnelles. Ici aussi, pour l'auteur, l'appel à un vocabulaire représentationnel pour qualifier le rôle de ces structures est superflu (on peut se contenter de parler de propriétés dispositionnelles ou de capacités) et dangereux : on retrouverait le problème du pan-représentationnalisme, à partir de l'idée que tout ce qui posséderait des capacités ou des dispositions inclurait *de fait* des représentations de ce que ces capacités et dispositions peuvent causer. Or notre *sens commun* de ce qu'est une représentation ou un système représentationnel exclut cette possibilité.

Le chapitre conclusif de l'ouvrage précise bien les différences irréductibles qui existent, pour l'auteur, entre les représentations computationnelles d'une part, et les structures physiques d'indication ou de détection et les capacités architecturales d'autre part. Un long exemple est proposé pour illustrer ces différences. On peut cependant trouver dans cet exemple une simplification excessive de la conception de la représentation comme indication (limitant l'indication à un rapport au *présent* et au *proximal*). L'ouvrage se clôt par une longue réflexion sur l'avenir possiblement *non représentationnel* des sciences cognitives, résumée dans les sections (C) et (D) du raisonnement présenté plus haut.

Le propos général de l'auteur s'accompagne parfois de simplifications. C'est là sa force, mais aussi sa faiblesse. Sa force, en ce que l'auteur parvient de manière convaincante à quelque peu élarger le champ du débat entre représentationnalisme et non-représentationnalisme, et à rendre service à ces deux positions à la fois : si l'on s'accorde avec la thèse principale de l'auteur, les modèles non classiques de la cognition doivent choisir leur camp, entre un retour vers la théorie représentationnelle classique (dont ils ne seraient qu'une variation) et le choix d'assumer pleinement leur nouveauté, en se débarrassant de la notion devenue inutile de représentation mentale. Il n'y aurait pas

de voie du milieu entre ces deux possibilités. Mais, bien évidemment, il est discutable que l'éventail contemporain des théories de la représentation mentale se laisse réduire aussi facilement à cette alternative. L'une des faiblesses du propos de Ramsey est par exemple ne pas considérer les théories non classiques (d'obédience connexionniste et neuroscientifique) de la représentation conçue comme modèle : ces dernières peuvent montrer comment la représentation en tant que modèle, simulation ou émulation peut se poser à un niveau de description et d'explication sous-symbolique, et ce, au moyen d'une théorie élaborée de l'indication et de l'information neuronale¹. On peut aussi trouver paradoxal le fait que l'auteur fasse appel, de manière d'ailleurs peu précise, à nos intuitions populaires à propos de la nature du fonctionnement des représentations afin de critiquer conceptuellement certains modèles scientifiques de la représentation mentale, alors même qu'il conçoit de manière potentiellement éliminativiste les rapports entre les sciences cognitives et la psychologie populaire.

PIERRE STEINER

Université de Technologie de Compiègne

Peirce, Charles Sanders, *Ecrits logiques*, Tiercelin Claudine et Thibaud Pierre (dir.), Œuvres III, Paris, Cerf, 2006, 395 pages.

Ce volume est le troisième de l'édition française des œuvres de Charles Sanders Peirce (1839-1914). Initiée en 2002, cette édition comprendra dix volumes, chaque volume regroupant des traductions d'articles de l'auteur autour des axes principaux de son œuvre. C'est ainsi que ce projet met en valeur les travaux de Peirce autour du pragmatisme (I et II), de la logique et de ses rapports avec les mathématiques et la philosophie (III, IV et V), de la sémiotique (VI), de la philosophie de l'esprit (VII), de l'épistémologie (VIII et IX) et de la métaphysique (X). L'œuvre de Peirce est particulièrement difficile ; les écrits logiques dont il est question ici, pour méconnus qu'ils soient en France, n'en constituent pas moins un point de passage obligé dans l'entreprise d'édification de la logique formelle aux ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles. Le propos de Peirce était triple : revisiter la syllogistique aristotélicienne à la lumière d'une formalisation plus mathématique, expliciter et interpréter l'œuvre de Boole et son utilité dans la formalisation du discours, proposer un formalisme logique des prédicats et des relatifs, pouvant donner lieu à l'invention de formes graphiques ; l'invention des graphes existentiels est une innovation de Peirce qui exprime des modes de combinaison des idées autour des propriétés d'objets individuels. Indépendante de la logique péano-russellienne, l'œuvre logique de Peirce a pourtant apporté de nombreux éléments pour constituer la logique standard contemporaine, et elle est à bien des égards plus complexe ; elle passe en revue les grands problèmes de formalisation, classes, relations, prédicats, elle assume d'ailleurs les prédicats dans des formes relationnelles assez complexes et introduit la trivalence des propositions. Toutefois, cette logique de Peirce suppose un développement mathématique ardu, en particulier autour de l'algèbre booléenne, et son usage, dans la notation et l'interprétation du discours, s'avère difficile.

1. Voir par exemple Rick Grush, « The Emulation Theory of Representation: Motor Control, Imagery, and Perception », *Behavioral and Brain Sciences*, 2004, 27, 377-442.

Peirce, Charles Sanders, *Ecrits logiques*, Tiercelin Claudine et Thibaud Pierre (dir.), Oeuvres III, Paris, Cerf, 2006, 395 pages

Olivier Perru

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000449ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000449ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Perru, O. (2008). Compte rendu de [Peirce, Charles Sanders, *Ecrits logiques*, Tiercelin Claudine et Thibaud Pierre (dir.), Oeuvres III, Paris, Cerf, 2006, 395 pages]. *Philosophiques*, 35 (2), 620–626. <https://doi.org/10.7202/000449ar>

de voie du milieu entre ces deux possibilités. Mais, bien évidemment, il est discutable que l'éventail contemporain des théories de la représentation mentale se laisse réduire aussi facilement à cette alternative. L'une des faiblesses du propos de Ramsey est par exemple ne pas considérer les théories non classiques (d'obédience connexionniste et neuroscientifique) de la représentation conçue comme modèle : ces dernières peuvent montrer comment la représentation en tant que modèle, simulation ou émulation peut se poser à un niveau de description et d'explication sous-symbolique, et ce, au moyen d'une théorie élaborée de l'indication et de l'information neuronale¹. On peut aussi trouver paradoxal le fait que l'auteur fasse appel, de manière d'ailleurs peu précise, à nos intuitions populaires à propos de la nature du fonctionnement des représentations afin de critiquer conceptuellement certains modèles scientifiques de la représentation mentale, alors même qu'il conçoit de manière potentiellement éliminativiste les rapports entre les sciences cognitives et la psychologie populaire.

PIERRE STEINER

Université de Technologie de Compiègne

Peirce, Charles Sanders, *Ecrits logiques*, Tiercelin Claudine et Thibaud Pierre (dir.), Œuvres III, Paris, Cerf, 2006, 395 pages.

Ce volume est le troisième de l'édition française des œuvres de Charles Sanders Peirce (1839-1914). Initiée en 2002, cette édition comprendra dix volumes, chaque volume regroupant des traductions d'articles de l'auteur autour des axes principaux de son œuvre. C'est ainsi que ce projet met en valeur les travaux de Peirce autour du pragmatisme (I et II), de la logique et de ses rapports avec les mathématiques et la philosophie (III, IV et V), de la sémiotique (VI), de la philosophie de l'esprit (VII), de l'épistémologie (VIII et IX) et de la métaphysique (X). L'œuvre de Peirce est particulièrement difficile ; les écrits logiques dont il est question ici, pour méconnus qu'ils soient en France, n'en constituent pas moins un point de passage obligé dans l'entreprise d'édification de la logique formelle aux ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles. Le propos de Peirce était triple : revisiter la syllogistique aristotélicienne à la lumière d'une formalisation plus mathématique, expliciter et interpréter l'œuvre de Boole et son utilité dans la formalisation du discours, proposer un formalisme logique des prédicats et des relatifs, pouvant donner lieu à l'invention de formes graphiques ; l'invention des graphes existentiels est une innovation de Peirce qui exprime des modes de combinaison des idées autour des propriétés d'objets individuels. Indépendante de la logique péano-russellienne, l'œuvre logique de Peirce a pourtant apporté de nombreux éléments pour constituer la logique standard contemporaine, et elle est à bien des égards plus complexe ; elle passe en revue les grands problèmes de formalisation, classes, relations, prédicats, elle assume d'ailleurs les prédicats dans des formes relationnelles assez complexes et introduit la trivalence des propositions. Toutefois, cette logique de Peirce suppose un développement mathématique ardu, en particulier autour de l'algèbre booléenne, et son usage, dans la notation et l'interprétation du discours, s'avère difficile.

1. Voir par exemple Rick Grush, « The Emulation Theory of Representation: Motor Control, Imagery, and Perception », *Behavioral and Brain Sciences*, 2004, 27, 377-442.

Dans le développement qui suit, nous signalons et discutons brièvement quelques points essentiels de cette traduction française des articles logiques de Peirce, points qui montrent le caractère innovant et spécifique de cette œuvre : transformation et renouvellement de la syllogistique, relecture et interprétation de l'œuvre de Boole, établissement d'une algèbre de la logique, réflexion sur le signe (relation ternaire signe - objet - esprit), et enfin, essai de logique symbolique par l'invention de formes graphiques de la logique.

Peirce examine les syllogismes en s'attachant d'abord aux réductions à la première figure. La présentation adoptée souligne que les divers syllogismes de chaque figure sont des variations de la même inférence, en qualité (affirmation - négation) et en quantité (singulier, particulier - universel), tout en étant réductible à la première figure. Une originalité de Peirce consiste à y introduire un raisonnement probabiliste. Pour le syllogisme de la première figure, on obtient :

La proportion r des M possède le caractère *aléatoire* Π ;

Ces S sont *tirés au hasard* à partir des M ;

Probablement et approximativement, la proportion r des S possède le caractère Π (p. 32)¹.

Cette inférence introduit un caractère probabiliste dans le syllogisme classique en Barbara, Tout M est Π , Tout S est M , donc Tout S est Π . En fait, Peirce introduit une hypothèse probabiliste sur la majeure, puisqu'il ne s'agit pas de « tout M » mais d'une certaine proportion de M , laquelle proportion est supposée se retrouver dans le tirage aléatoire des M , ce qui justifie le caractère aléatoire de la conclusion. Ce raisonnement est nouveau, dans la mesure où il introduit le caractère probabiliste au cœur du syllogisme à la fois dans la majeure et dans la mineure, ce qui permet de poser « probablement et approximativement » la conclusion (p. 32). On retrouve d'autres exemples dans les pages suivantes. Le même problème, transposé dans la 3^e figure, donne :

Les S sont tirés au hasard à partir des M ;

De ces S , la proportion p possède le caractère aléatoire Π ;

Probablement et approximativement, la proportion p des M possède le caractère Π (p. 35-36).

De façon intéressante, Peirce reconnaît la formule de l'induction dans cette formulation. Mais il ne précise pas qu'il s'agit là de l'induction quantitative, laquelle pourrait effectivement se ramener à ce raisonnement². Mais l'induction aristotélicienne ne se résout pas à ce simple passage du singulier à l'universel. Elle est qualitative et suppose la remontée à un principe et à une cause, notions évidemment absente de l'œuvre

1. Charles Sanders Peirce, « Types of Reasoning », dans Ketner, Kenneth Laine, dir., *Reasoning and the Logic of Things: the Cambridge Conferences Lectures of 1898*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992.

2. Chez Peirce, l'induction est un raisonnement statistique permettant une universalisation, ce qui correspond bien à l'exemple du syllogisme que nous avons donné. L'abduction, qui semble peut-être mieux correspondre au sens habituel de la démarche inductive à partir de données expérimentales, consiste à remonter à une hypothèse plausible au terme d'une inférence. Pour un bref résumé sur la question, voir : Raymond Robert Tremblay, « Charles Sanders Peirce », [en ligne][<http://www.cvm.qc.ca/encephi/contenu/philoso/peirce.htm>]

de Peirce qui se situe dans le champ de la logique du signe, dans celui des mathématiques ou encore de la sémiotique. Peirce se réclame parfois d'Aristote, mais le lecteur verra tout de suite qu'il dépend en réalité de la scolastique et du nominalisme, lesquels ont mis la logique au premier plan (cf. p. 17). Le propos de Peirce est clair : fonder la métaphysique sur la logique, et la logique sur les mathématiques. On n'est donc pas dans l'optique d'une philosophie interrogeant sur l'homme et sur la nature, mais au seuil d'une entreprise de formalisation de l'existant, du discours, de l'environnement.

Le travail entrepris sur les syllogismes conduit l'auteur à des substitutions. Par exemple, si on définit « quelque — S » comme « la partie de S qui est ou n'est pas P lorsque quelque S est ou n'est pas P » (p. 65)³. On peut alors transformer les syllogismes Disamis et Bocardo,

Quelque S est (ou n'est pas) P ;
 Tout S est M ;
 Quelque M est (ou n'est pas) P (p. 65).

dans les formes suivantes :

Tout quelque II S est ou n'est pas P ;
 Quelque M est quelque II S ;
 Quelque M est (ou n'est pas) P (p. 66).

C'est une réduction à la première figure, mais en introduisant « quelque — S », c'est-à-dire l'élément de S justifiant ou contredisant l'affirmation de P. En fait, l'auteur entreprend tout un travail sur les formes des syllogismes en cherchant entre autres à préciser les particulières au sens d'Aristote, qui deviennent chez lui des propositions singulières (tendance déjà présente chez les nominalistes et dans la *Logique de Port-Royal*). Ainsi, le syllogisme précédent se résumerait ainsi :

Pour tout S qu'il soit (P ou non - P), M est ;
 quelque S
 Donc, pour quelque M, qu'il soit (P ou non - P), quelque S est (p. 70).
 S

Ce travail présente l'intérêt de conduire Peirce à une redéfinition de l'extension et de la compréhension d'un terme. Peirce veut renouveler ces définitions par rapport aux logiciens de Port-Royal et à De Morgan. Il adopte donc les termes de « largeur » et de « profondeur » pour l'extension et la compréhension. La « largeur informée » d'un terme signifie « toutes les choses réelles dont il est prédicable avec vérité logique dans l'ensemble, dans un état supposé d'information » (p. 93). La « profondeur informée » signifie « tous les caractères réels (par opposition à de purs et simples noms) qui peuvent en être prédiqués (avec vérité logique dans l'ensemble), dans un état supposé d'information » (p. 93). Le caractère intentionnel de cette saisie de l'extension et de la compréhension est affirmé dans la relativité à « un état supposé d'information ». La largeur et la profondeur informée sont distinguées en essentielles et substantielles, ce qui apporte une distinction entre intentionnalité et réalité dans l'approche

3. Charles Sanders Peirce, «On the Natural Classification of Arguments», *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 7, 9 avril 1867, p. 261-287.

par sujet et prédicat. La profondeur essentielle englobe les « qualités réellement concevables qui en sont prédiquées dans sa définition » (p. 94). Si T est à la fois P', P'' et P''', cela résume toute sa signification mais celle-ci n'implique pas que T existe. On se situe dans l'intention de signification. La « largeur essentielle » comprend les « choses réelles » dont un terme est prédicable, mais cela implique que non - T ait aussi une largeur essentielle. Pour expliciter ces définitions, l'auteur montre que « être » n'a aucune largeur essentielle et que « rien » n'a aucune profondeur essentielle :

On ne peut énumérer les sujets essentiels de l'être pas plus que les prédicats essentiels de rien (p. 95).

Plus pertinentes sont sans doute les définitions de la largeur substantielle et de la profondeur substantielle, qui sont supposées se situer dans le réel. On pourrait croire qu'il y a un reste de réalisme dans ces définitions, mais Peirce définit ces termes dans l'ordre du discours afin de refonder des catégories du langage.

La largeur substantielle est l'agrégat des substances réelles dont seul un terme est prédicable avec une absolue vérité. La profondeur substantielle est la forme concrète réelle qui appartient à tout ce dont un terme est prédicable avec une absolue vérité (p. 95).

Cette affirmation suppose l'appréhension des sujets-substances correspondant à une classe et donc prédicables par un terme ainsi que l'appréhension d'une forme concrète inhérente au sujet dont on parle. L'insistance sur le terme comme critère de vérité et sur l'individualisation des substances-sujets semble renvoyer à des thèmes nominalistes. À partir de ce fondement, Peirce s'efforce d'ébaucher de nouvelles catégories.

Un apport essentiel de Charles Sanders Peirce est sa relecture et son interprétation de l'œuvre de Georges Boole. L'application de signes algébriques à la logique est un préalable, et ces signes de l'addition et de la multiplication logique servent à fonder une langue artificielle. Ainsi, en posant $m = \text{man (homme)}$ et $b = \text{black (noir)}$,

$m + b$ est mis pour tous les hommes et toutes les choses noires, sans impliquer en aucune façon que les choses noires doivent être prises en plus des hommes (p. 129)⁴.

C'est la réunion des deux ensembles. La multiplication logique permet de développer une logique des relations : « lw » dénote tout ce qui est amoureux (l) d'une femme (w), $(l+s)w$, tout ce qui est amoureux ou serviteur d'une femme, $(sl)w$,

4. Charles Sanders Peirce, « Description of a Notation for the Logic of Relatives, Resulting from an amplification of the Conceptions of Boole's *Calculus of Logic* », Communication, 26 janvier 1870, Writings of Charles S. Peirce : A Chronological Edition, Indiana University Press, 1977, 2, p. 359-429.

tout ce qui est serviteur d'un amoureux d'une femme⁵. Plus subtil : si la relation g désigne « donateur à - de - », on écrira g^{xy} pour « donateur à x de y » (p. 131). Si le produit oh désigne tous ce qui est propriétaire (o) d'un cheval (h), g^{oh} signifiera donateur d'un cheval (h) à un propriétaire (o). On n'évite pas alors une difficulté : dans le cas de tel cheval individuel, il peut s'agir du donateur d'un cheval au propriétaire de ce cheval, ce qui plaide pour une notation indicelle clarifiant cette relation. Pour exprimer « donateur d'un cheval à un amoureux d'une femme », et donc assumer deux types de relation à la fois, Peirce renonce à écrire directement $g(lw)h$ pour ne pas abandonner le principe associatif de la multiplication logique et il appose des indices aux lettres pour exprimer les relations. C'est l'invention de « marques de références » d'un usage sans doute trop complexe pour se repérer dans les termes de la relation (p. 133). La fonction puissance sert à introduire l'universalité dans la relation : b^a dénote « traître avec tout ennemi » et l^w , « amoureux de toute femme » (p. 131). Nous ne pouvons pas développer toutes les notations de Peirce en logique des prédicats et des relations, il faut se contenter de noter qu'elles devancèrent les travaux de Frege en la matière et qu'elles reposent sur un substrat mathématique supposant l'addition et la multiplication logique au sens de Boole⁶.

Ainsi, Charles Sanders Peirce en vint à établir une « algèbre de la logique » (1880), reformalisant les syllogismes en assimilant « est » à la copule, et selon le sens de la proposition logique, à l'implication ou à l'identité (p. 195-249)⁷. Cette algèbre de la logique est basée sur les travaux antérieurs de De Morgan (1846). Dans son article de 1870 sur la notation, Peirce introduisait le signe « plus petit que », au sens où « $f < m$ signifie que tout Français est un homme mais qu'il y a des hommes en dehors des Français » (p. 127). Si l'on écrit $f < m$, ce signe étant pris au sens algébrique de $\leq$, on veut

5. En fait, d'après l'article d'Eric Hammer qui a fait une synthèse de la notion de relation chez Peirce, dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, l'utilisation que Peirce fait de la multiplication logique dans les pages que nous commentons concernerait le produit relatif. Voici comment Hammer donne sur des exemples les définitions de Peirce de la somme, du produit, du produit relatif :

« Given relative terms such as “friend of” and “enemy of” (more briefly “ f ” and “ e ”), Peirce studied various operations on these terms such as the following :

(union) friend of or enemy of. A pair $\langle a, b \rangle$ stands in this relation if and only if it stands in one or both of the relations. In symbols “ $f + e$ ”.

(intersection) friend of and enemy of. A pair $\langle a, b \rangle$ stands in this relation if and only if it stands in both of the relations. In symbols “ $f \cdot e$ ”.

(relative product) friend of an enemy of. A pair $\langle a, b \rangle$ stands in this relation if and only if there is a c such a is a friend of c and c is an enemy of b . In symbols “ $f; e$ ” ». Eric Hammer, « Peirce's logic », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2007.

6. À propos de l'article que nous venons d'évoquer, Robert Burch écrit : « In 1870, Peirce published a long paper *Description of a Notation for the Logic of Relatives* in which he introduced for the first time in history, two years before Frege's *Begriffsschrift* a complete syntax for the logic of relations of arbitrary adicity (or : arity). In this paper, the notion of variable was invented and Peirce provided devices for negating, for combining relations (basically by building upon De Morgan's relative product and relative sum), and for quantifying existentially and universally ». Robert Burch, « Charles Sanders Peirce », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2006.

7. Charles Sanders Peirce, « On the Algebra of Logic », *The American Journal of Mathematics* 3, 1880, p. 15-57, *Writings of Charles S. Peirce : A Chronological Edition*, Indiana University Press, 1982, 4, p. 163-209.

signifier que tout Français est un homme « sans dire s'il y a ou non d'autres hommes » (p. 127). Dans le texte de 1880, *Sur l'algèbre de la logique*, Peirce reconsidère $A \prec B$ au sens de $A < B$; A étant donc inclus dans B , tout A est B et A implique B . Par contre, si $B > A$, alors B n'est pas forcément A (il peut y avoir des B qui ne sont pas A), $B \prec A$. Dans le cas de l'identité, il y a double implication : $A \prec B$ et $B \prec A$, donc $A = B$.

Peirce va retraduire toute la syllogistique héritée d'Aristote dans ces conventions et surtout, il étendra la signification du syllogisme en introduisant un terme singulier dans la mineure ; il demeure fidèle en cela à la pratique issue d'Occam et de la *Logique de Port-Royal*. Ainsi, à partir du syllogisme en Barbara, j'écris : Tous les hommes sont mortels, tous les patriarches sont des hommes, alors tous les patriarches sont mortels. On peut introduire une proposition singulière dans la conclusion de ce syllogisme, ce que fait Peirce :

Si tous les patriarches sont mortels, [alors] la Bible se trompe (p. 209).
En repartant de la mineure, il écrit :

Tous les patriarches sont des hommes,
Si tous les patriarches sont mortels, la Bible se trompe ;
Si tous les hommes sont mortels, la Bible se trompe (p. 209).

En fait, l'astuce consiste à introduire une proposition singulière « la Bible se trompe », implicitement contenue dans l'universelle « tous les patriarches sont mortels ». L'introduction d'un cas singulier est comme un quatrième terme du syllogisme, appelé par Peirce, le *syllogisme indirect majeur*. En réalité, l'algèbre de la logique introduit l'hypothèse et l'implication dans le syllogisme, c'est donc une transformation des raisonnements syllogistiques en formes implicatives hypothétiques. Il serait trop fastidieux de passer en revue cette logique qui lie l'addition logique, la multiplication logique, mais on peut affirmer le caractère novateur de la présentation de l'implication et de son rôle dans le raisonnement.

Au-delà des règles de l'algèbre de la logique et plus fondamentalement, Peirce a réfléchi sur la nature du signe en tant que notation.

Un signe est en relation conjointe avec la chose dénotée et avec l'esprit (p. 279)⁸.

Il propose la relation ternaire signe - objet - esprit, le signe renvoyant à la fois à l'objet et à l'esprit. Il existe, selon Peirce, trois types de signes, les icônes (comme les cercles dans les diagrammes d'Euler), les tokens (comme les ombres rajoutées par Venn dans les diagrammes), les indices. Les indices relient la vérité énoncée dans les autres signes à des objets et permettent aussi de « “distinguer” le monde réel d'un monde de l'imagination » (p. 281). Puis, Peirce examine les icônes fondamentales de l'algèbre : le principe d'identité, la règle « selon laquelle les divers antécédents d'une *consequentia* peuvent être transposés » (p. 288), enfin le « principe de la transitivité de la copule » (p. 289). En outre, Peirce développe une logique des relatifs de première intention.

Signalons enfin les travaux innovants de cet auteur, encore assez méconnu en France, sur les formes graphiques de la logique. Certains commentateurs y voient la

8. Charles Sanders Peirce, « On the Algebra of Logic. A contribution to the philosophy of notation », *The American Journal of Mathematics* 7, 2, 1885, p. 180-202, Writings of Charles S. Peirce : A Chronological Edition, Indiana University Press, 1982, 5, p. 162-190.

partie la plus inventive, voire la plus géniale, de l'œuvre de Peirce. Il s'agit d'un essai de logique symbolique (formes graphiques de la logique), placé en quatrième partie de cet ouvrage regroupant huit petits textes de Peirce, écrits à la fin de sa vie, plus précisément entre 1902 et 1906. Nous ne commentons pas cette partie, bien qu'elle soit peut-être l'aboutissement de toute la pensée logique de Peirce : elle demanderait en elle-même une étude critique distincte.

Cette présentation française de l'œuvre de Peirce est d'une grande richesse : dans ce troisième volume des Œuvres, Claudine Tiercelin et Pierre Thibaud mettent à la disposition des logiciens et des épistémologues en général une traduction et des annotations d'une grande qualité. Ce travail est essentiellement destiné à des spécialistes, encore que sémioticiens, philosophes, mathématiciens puissent être intéressés par tel ou tel article de ce volume, tant est vaste le domaine interdisciplinaire qui fit l'objet des recherches de Peirce. La lecture de ce volume s'avère néanmoins ardue et suppose une solide culture logique et mathématique et une interrogation sur le fondement et le sens des formalisations en logique.

OLIVIER PERRU
Université de Lyon

Livres reçus (automne 2008)

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000525ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000525ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(2008). Livres reçus (automne 2008). *Philosophiques*, 35 (2), 627–628.
<https://doi.org/10.7202/000525ar>

Livres reçus (automne 2008)

- Ashworth, Jennifer, *Les théories de l'analogie du XII^e au XVI^e siècle*, Paris, Vrin (coll. : Conférences Pierre Abélard), 2008, 128 p.
- Bachofen, Blaise (dir.), *Le libéralisme au miroir du droit. L'État, la personne, la propriété*, Lyon, ENS Éditions, 2008, 241 p.
- Bidar, Abdenmour, *L'islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman*, Paris, Éditions Albin Michel, 2008, 275 p.
- Binkelman, Christophe, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte — Hegel*, Berlin, De Gruyter, 2007, 376 p.
- Bennett, Maxwell, Dennett, Daniel, Hacker, Peter, Searle, John (avec une introduction et une conclusion de Daniel Robinson, *Neuroscience & Philosophy. Brain, Mind, & Language*, New York, Columbia University Press, 2007, 232 p.
- Bourgeois, Bernard (dir.), *Hegel. Bicentenaire de la phénoménologie de l'esprit*, Société française de philosophie, « Bulletin de la Société française de philosophie », Paris, Vrin, 2008, 256 p.
- Brentano, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, nouvelle édition trad. par M. de Gandillac revue et présentée par J.-F. Courtine, Paris, Vrin (coll. : Textes philosophiques), 2008, 495 p.
- Chauviré, Christiane, *L'œil mathématique : essai sur la philosophie des mathématiques de Peirce*, Paris, Éditions Kimé, 2008, 288 p.
- Décaillot, Anne-Marie, *Cantor et la France. Correspondance du mathématicien allemand avec les Français à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Éditions Kimé, 2008, 342 p.
- Fisette, Denis et Fréchette, Guillaume (dir.), *À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin (coll. : Bibliothèque des textes philosophiques), 2007, 450 p.
- Fodor, Jerry, *LOT 2. The Language of Thought Revisited*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 240 p.
- de Freiberg, Dietrich, *Ceuvres choisies I : Substances, quidités et accidents*, Traduction et notes de Catherine König-Pralong et Ruedi Imbach. Introduction de Kurt Flasch, Paris, Vrin, (coll. : Bibliothèque des textes philosophiques), 2008, 224 p.
- Hintikka, Jaakko, *Les principes des mathématiques revisités*, traduction française de Manuel Rebuschi, Paris, Vrin (coll. : Mathésis), 2007, 320 p.
- Kermisch, Céline et Hottois, Gilbert (éd.), *Techniques et philosophie des risques*, Paris, Vrin (coll. : Pour demain), 2007, 254 p.
- Laurier, Daniel, *Interprétations radicales*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008, 272 p.
- Madelrieux, Stéphane, *William James, l'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008, 520 p.
- Martin, Thierry (dir.), *Le tout et les parties dans les systèmes naturels*, Paris, Vuibert (coll. : Philosophie des sciences), 2007, 241 p.
- Maillard, Christine, *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris, Éditions Albin Michel, 2008, 362 p.
- Mestiri, Soumaya, *De l'individu au citoyen. Rawls et le problème de la personne*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (coll. : Philia), 2007, 242 p.
- Paradis, Gilles, Auclair, Sylvain, Sautereau, Cyndie (dir.), *Guide de la recherche documentaire en philosophie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, 340 p.
- Peckhaus, Volker (dir.), *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik*, Munich, Wilhelm Fink (coll. : Neuzeit und Gegenwart), 2005, 352 p.

- Porphyre, *Commentaire aux catégories d'Aristote*, introduction, édition et traduction française par Richard Bodéüs, Paris, Vrin, (coll. : Bibliothèque des textes philosophiques), 2008, 488 p.
- Reid, Jeffrey, *L'anti-romantique. Hegel contre le romantisme ironique*, Québec, Presses de l'Université Laval (coll. : Pensée allemande et européenne), 2007, 193 p.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*, Blaise Bachofen et Céline Spector (dir.), édition et présentation de l'établissement des textes par Bruno Bernardi et Gabrielle Silvestrini, Paris, Vrin (coll. : Textes et commentaires), 2008, 340 p.
- Recanati, François, *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Paris, Gallimard (Folio Essais), 2008, 238 p.
- Roy, Olivier, *Thinking before Acting. Intentions, Logic, Rational Choice*, Amsterdam, ILLC Dissertation Series, 2008, 196 p.
- Seymour, Michel et Fritsch, Matthias (dir.), *Reason and Emancipation. Essays on the Philosophy of Kai Nielsen*, Prometheus, Amherst (NY), 2007, 431 p.
- Seymour, Michel, *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal, Boréal, 2008, 704 p.
- Tieszen, Richard, *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 376 p.
- Woodruff Smith, David et Thomasson, Amie (éds), *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 322 p.

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour fin de compte rendu ou d'étude critique, la plupart des livres parus récemment.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu ou une étude critique sont priées de s'adresser à :

Guillaume Fréchette
Philosophiques
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
c.p. 8888, succ. Centre-ville
Montréal, Qc
H3C 3P8
frechette.guillaume@uqam.ca

Index du volume 35 (2008)

Volume 35, numéro 2, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000538ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000538ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(2008). Index du volume 35 (2008). *Philosophiques*, 35 (2), 629–630.

<https://doi.org/10.7202/000538ar>

Index du volume 35 (2008)

Articles

BILODEAU, RENÉE, Introduction : Hommage à Joseph Nicolas Kaufmann	477
BRAHAMI, FRÉDÉRIC, <i>Au fil conducteur du scepticisme : science et métaphysique chez Glanvill</i>	207
BRANDAO, RODRIGO, <i>Voltaire et le scepticisme</i>	261
CAVAILLÉ, JEAN-PIERRE, « Je doute qui je suis, je me perds, je m'ignore ». <i>Ego baroque et sujet cartésien</i>	
CHARLES, SÉBASTIEN, Introduction. Le scepticisme à l'âge classique : enjeux et perspectives	161
CHARLES, SÉBASTIEN, <i>De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières</i>	275
COURTOIS, STÉPHANE, <i>Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach ?</i>	561
COUTURE, JOCELYNE, <i>Sélection rationnelle</i>	547
CUMIN, DAVID, <i>Freud et la guerre</i>	393
CURRIE, GREGORY, <i>L'ironie : echo ou feintise ?</i>	13
DIAS, MARIA C., <i>Relier la conscience phénoménale et éliminer le fossé explicatif</i>	513
DUVAL, SOPHIE, « Pouvoir réfléchissant » et « force ascensionnelle » : la dynamique régressive de l'ironie	71
ENGEL, PASCAL, Introduction : raillerie, satire, ironie et sens plus profond	3
FRANCESCHI, PAUL, <i>Une défense logique du modèle de Maher pour les délires polythématiques</i>	451
IPPERCIEL, DONALD, <i>Communautés morales et universalisme : Quelles sont les responsabilités morales des individus des pays riches envers les pays pauvres ?</i>	369
KAUFMANN, J. NICOLAS, <i>Critique du programme de naturalisation en philosophie de l'esprit</i>	483
LAURSEN, JOHN S., <i>Scepticisme et cynisme dans l'œuvre de Pierre de Valence</i>	187
LECLERCQ, BRUNO, <i>Les données immédiates de la conscience. Neutralité métaphysique et psychologie descriptive chez James et Husserl</i>	317
LENNON, THOMAS N., <i>La réponse de Régis à Huet concernant le doute cartésien</i>	241
LOMBARDO, PATRIZIA, <i>Tendresse et pudeur chez Stendhal</i>	57
MAIA NETO, JOSÉ R., <i>Huet sceptique cartésien</i>	223
MESTIRI, SOUMAYA, <i>Identité procédurale ou substantielle ?</i>	419
MULLIGAN, KEVIN, <i>Ironie, valeurs cognitives et bêtise</i>	89
PAGANINI, GIANNI, <i>Montaigne, Estienne et l'invention de l'apparence</i>	171
PLOURDE, JIMMY, <i>Du réalisme des Recherches logiques</i>	581

REBOUL, ANNE, <i>L'ironie auctoriale : une approche gricéenne est-elle possible ?</i>	25
ROY, OLIVIER, <i>Intentions rationnelles et acceptation dans les délibérations</i>	525
SACRINI A. FERRAZ, MARKUS, <i>Perception et culture chez Merleau-Ponty</i>	297
SOUSA MELO, CANDIDA, <i>Controverse sur la causalité mentale dans l'action</i>	345

Disputations

CHAUVIER, STÉPHANE, <i>Volitions et auto-affection</i>	131
LAURIER, DANIEL, <i>Sommes-nous tous des épiphénomènes</i>	119
LIVET, PIERRE, <i>Volition, ajustements moteurs et exploration des valeurs</i>	127
PROUST, JOËLLE, <i>Précis de La Nature de la Volonté</i>	109
Proust, Joëlle, <i>Réponses à mes critiques</i>	139

Comptes rendus

BUNGE, MARIO, <i>Chasing Reality : Strife over Realism</i> (Davy Mougenot)	609
PECKHAUS, VOLKER (HRSG.) <i>Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik</i> (Yvon Gauthier)	612
PEIRCE, CHARLES S., <i>Écrits logiques</i> , Tiercelin Claudine et Thibaud Pierre (dir.), <i>Œuvres III</i> (Olivier Perru)	620
RAMSEY, WILLIAM M., <i>Representation Reconsidered</i> (Pierre Steiner)	616
TIESZEN, RICHARD, <i>Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics</i> (Yvon Gauthier)	614